

فلسفة المنكلمين

المجلد الأول



تأليف: هاري أ. ولفسون

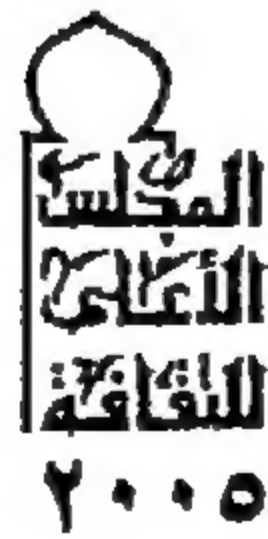
ترجمة: مصطفى لبیب عبد الغنی

المشروع القومي للترجمة

فلسفة المتكلمين فى الإسلام (المجلد الأول)

تأليف : هارى أ. ولفسون

ترجمة وتعليق : مصطفى لبيب عبد الغنى



المشروع القومي للترجمة

إشراف : جابر عصفور

– العدد : ٧٢١

– فلسفة المتكلمين فى الإسلام (المجلد الأول)

– هارى أ . ولفسون

– مصطفى لييب عبد الغنى

– الطبعة الأولى ٢٠٠٥

هذه ترجمة كتاب :

The Philosophy of the Kalam

by : Harry Austryn Wolfson

Copyright © 1976 by the President and

Fellows of Harvard College

All rights reserved

“Published by arrangement with

Harvard University Press”

حقوق الترجمة والنشر بالعربية محفوظة للمجلس الأعلى للثقافة

شارع الجبلية بالأوبرا – الجزيرة – القاهرة ت ٧٣٥٢٣٩٦ فاكس ٧٣٥٨٠٨٤

El Gabalaya St., Opera House, El Gezira, Cairo

Tel. : 7352396. Fax : 7358084.

تهدف إصدارات المشروع القومي للترجمة إلى تقديم مختلف الاتجاهات والمذاهب الفكرية للقارئ العربي وتعريفه بها ، والأفكار التي تتضمنها هي اجتهادات أصحابها في ثقافتهم ولا تعبر بالضرورة عن رأى المجلس الأعلى للثقافة .

المحتويات (للمجلدين)

23 مقدمة المترجم
29 تقديم
31 مقدمة
185-35	الفصل الأول : الكلام
37	(١) اصطلاح "الكلام": معناه فى الترجمات العربية عن اليونانية - المعنى الجديد الدال على نسق خاص من التفكير
41	(٢) علم الكلام فى نظر "الشهرستانى" و"ابن خلدون": أهل "السلف" - "الفقه" وعلم الكلام - وجود "كلام سابق على المعتزلة - كيف ظهر علم الكلام - المشكلتان الكلاميتان السابقتان على الاعتزال: (أ) التشبيه: رأى "المسلمين الأوائل" - آراء فرقتين من "المبتدعة" - أصل صيغة "جسم لا كالأجسام" وتفسيرها (ب) الإرادة الحرة - نشأة الاعتزال - كلام "الشهرستانى" عن الاعتزال المبكر السابق على الدور الفلسفى - "مناهج الفلاسفة" و"مناهج الكلام". - كلام "ابن خلدون" عن الاعتزال السابق على الاعتزال الفلسفى - التطابق بين علم الكلام والاعتزال، "المحنة" - ظهور ثلاث جماعات من السلف بعد "المحنة" - ظهور علم الكلام الأشعرى - خصائص علم الكلام الأشعرى فى رأى "ابن خلدون" - التغييرات التى أحدثها علم الكلام الأشعرى: (أ) بجهود "الباقلانى"، (ب) بجهود الغزالى .
95	(٣) علم الكلام فى نظر "ابن ميمون" - نظرة "ابن ميمون" إلى علم الكلام مقارنة بنظرة "الشهرستانى" و"ابن خلدون" - تفسير "ابن ميمون" للسبب الذى دفعه إلى مناقشة علم الكلام - موجز مناقشته: الفلسفة المسيحية بما هى إطار

للمذهبيين الكلاميين في عصره المطبوعين بطابع فلسفى - أصل الفلسفة
المسيحية - كيف عرف المسلمون الفلسفة المسيحية - كيف انحرف "علم
الكلام" عن الفلسفة المسيحية - كيف طبق علم الكلام منهج الاستدلال
المأخوذ من الفلسفة المسيحية على مشكلات إسلامية خالصة - كيف
يختلف نسق تفكير "ابن ميمون" عن النسق الكلامى .

115 (٤) المؤثرات الأجنبية فى علم الكلام:

115 ١ - المسيحية

إثارة "ابن ميمون" للسؤال عن تأثير المسيحية على علم الكلام - آراء
شائعة عن التأثير المسيحى على الإسلام فى مشكلات ثلاث: - مشكلة سبق
التقدير الإلهى والإرادة الانسانية الحرة، ومشكلة الصفات، ومشكلة القرآن.

121 ٢ - الفلسفة اليونانية

127 ٣ - الديانات الإيرانية والهندية

130 ٤ - اليهودية

135 (٥) الأصل والبنية والتنوع: - مشكلتان ومنهج الإجابة عليهما -

لماذا تم اختيار ست مشكلات فقط من بين المشكلات التى تناولها علم
الكلام - كيف تقبل علم الكلام خمس مسلميات فقط من بين مسلميات
"الكتاب المقدس" الثمانى التى بينها "فيلون"؟

147 (٦) علم الكلام المسيحى واليهودى: - عرض تمهيدى

148 ١ - علم الكلام المسيحى:

دليل على كونه لم يتأثر بالتحاليم الفلسفية أو الدينية المميزة لعلم
الكلام الإسلامى - توفيق لفظى: جماعة منشقة من النساطرة.

151 ٢ - علم الكلام اليهودى:

عرض "ابن ميمون" لنمطين من التراث الفلسفى اليهودى فى الثقافة
العربية - مناقشة هذا العرض - عرض "اللاوى" لأتباع القرأئين - مناقشة ذلك
العرض - إشارات كتاب آخرين من أتباع علم الكلام اليهودى - اتجاهات

مبكرة نحو الفلسفة بين اليهود - هل يوجد بين اليهود مَنْ قالوا بالصفات
وبسبق التقدير وبالتشبيه مثل المسلمين - هوية "الناس" الذين أشار "ابن
ميمون" إلى أنهم يأخذون الآية ٢٦ من الإصحاح الأول من سفر "التكوين"
على محمل التشبيه - إشارات أخرى "لابن ميمون" إلى اليهود المشبهة -
تعليق "راباد" على وصم المشبهة بالهرطقة.

333-187

الفصل الثاني : الصفات

189

(١) الصفات الإلهية عند المسلمين والتثليث المسيحي:

البحث عن دليل لقبول افتراض أصل مسيحي لنظرية الصفات -
استخدام "المعنى" و"الصفة" للدلالة على الصفات يظهر تأثير التثليث
المسيحي - كيف يُظهر وصف صفتي "العلم" و"الحياة" في البداية
بمجموعات متباينة من الألفاظ تأثير التثليث أيضا - مناظرة متخيَّلة بين
مسيحي ومسلم تنتهي بالمسلم إلى الاعتراف بحقيقة الصفات - كيف
تزايد عدد الصفات.

216

(٢) إنكار حقيقة الصفات:

حجتان ضد التسليم بحقيقة الصفات: (أ) القدم يعنى "الألوهية": تاريخ
هذه الحجة - (ب) وحدانية الله تستبعد الكثرة الداخلية: تاريخ هذه الحجة -
التناول الاستثنائي عند بعض منكرى الصفات للعلم والإرادة والكلمة.

229

(٣) الصفات المخلوقة:

رأى الرافضة - رأى الكرامية.

(٤) الأحوال:

235

١ - المعنى عند "معمر" - روايات متعددة لنظرية المعنى عند "معمر" -
السؤال الذى أثاره "معمر" ولماذا أثاره - كيف استخدم أولاً لفظ "الطبيعة"
الأرسطى جوابا على سؤاله ولماذا أحل محله مؤخراً لفظ "المعنى" - أساسان
لنقد نظرية "المعنى" عند "معمر" - هل كانت نظرية "المعنى" عند "معمر"
تنطبق على الصفات الإلهية - فحص تأويلين آخرين لنظرية "المعنى" عند "معمر".

- ٢ - أحوال أبي هاشم: كيف انبثقت نظرية "الأحوال" من نقد نظرية
258 "المعنى" - لفظ "أحوال" يستخدم محمولاً لثلاثة معان: (أ) على أنه خواص؛
(ب) على أنه أعراض؛ (ج) على أنه أجناس وأنواع - الأحوال بما هي كليات -
تطبيق الأحوال على الصفات الإلهية - البدعتان اللتان أدخلتهما نظرية الأحوال
في الصفات - كيف تبنى "الباقلاني" و"الجويني" الأحوال.
- تذييل: (أ) التصنيف الثلاثي والتصنيف الثنائي للأحوال.
277
تذييل: (ب) علاقة نظرية "أبي هاشم" في الأحوال بنظرية "معمر" في المعنى.
283
تذييل: (ج) لفظ "الحال".
288
- ٣ - المعارضة ضد "أبي هاشم": عرض تمهيدى - حجج المعتزلة
293 ضد الأحوال - رفض القائلين بالأحوال لهذه الحجج - حجج الصفاتية
ضد الأحوال.
- (٥) الجانب السيمانطيقى لنظرية الصفات :
303 جوانب ثلاثة لنظرية الصفات - صورتان الجانب السيمانطيقى للمشكلة -
الصيغة القائلة إن الصفات لا هي الله ولا هي غيره: تاريخ هذه الصيغة وكيفية
استخدامها عند القائلين بالصفات - كيف استخدم "أبو هاشم" نفس الصيغة
بمعنى الأحوال - كيف أضيفت هذه الصيغة إلى صيغة أخرى استخدمها
"الأشعري" - كيف استخدم الأشاعرة هاتين الصيغتين - كيف بدأ المنكرون
للصفات بقولهم إن الصفات هي مجرد أسماء أو كلمات - كيف بدأوا يؤولون
هذه الأسماء أو الكلمات بأنها أفعال أو سلوب - كيف تعكس الصيغ
المختلفة عند "النظام" و"أبي الهذيل" اختلافًا في تأويل التعبير الأرسطى
"بذاته" - دليل يؤيد ما سبق - ثلاث ملاحظات حول الصيغ المختلفة
التي استخدمها "النظام" و"أبو الهذيل" - تفسير عبارة محيرة للأشعري
تتعلق بصيغة استخدمها الصفاتية والمنكرون للصفات.
- الفصل الثالث: القرآن
420-335
- (١) القرآن غير المخلوق - القديم :
337
١ - أصل نظرية القرآن القديم - تمهيد - كيف أصبحت "الكلمة"
337 و"الإرادة" صفتين حقيقتين - كيف يعنى بيان القرآن عن نفسه أنه سابق على

الوجود مع أنه مخلوق - كيف ظهر الاعتقاد بقديم القرآن - أسبق معارضة للاعتقاد بقديم القرآن - القائلون بقديم القرآن يوصمون بالهرطقة - لماذا لا يمكن وصف القرآن القديم بأنه خالق.

350 ٢ - مشكلة وجود القرآن "فى محل" المسكوت عنها:

سؤالان: (أ) السؤال عن علاقة كلمة الله القديمة باللوح المحفوظ المخلوق - (ب) السؤال عن علاقة كلمة الله القديمة بالقرآن الموحى به، وهو ما سوف نشير إليه بأنه مشكلة حلول القرآن فى محل. كيف ظهر السؤال الأول وكيف أُجيب عليه - كيف ظهرت أقوال معينة باعتبارها إجابات مستتبقة على السؤال الثانى المسكوت عنه.

(أ) "ابن كُلاب" وإنكار "حلول القرآن فى محل" - (ب) "ابن حنبل" وإثبات أن القرآن "فى محل" - (ج) ابن حنبل الأشعرى - (د) الأشعرى الكلابى والأشاعرة - (هـ) "ابن حزم الحنبلى: "ابن حزم" يزعم، خلافاً "لابن حنبل" أن "كلمة الله" التى تعنى القرآن مطابقة لذات الله وليست صفة له، وظل يزعم، مثل "ابن حنبل"، أن كلمة الله تحتوى على كلمات لا تُحصى وأنها تحل "فى محل" - كيف أن لفظ "القرآن" وتعبير "كلمة الله" لا يمكن وصفهما بأنهما مخلوقان مع أن أربعة أشياء من الخمسة التى ينطبق عليها لفظ القرآن مخلوقة.

375 (٢) القرآن المخلوق:

375 ١ - إنكار قدم القرآن وإنكار أزلية الصفات - الفرق بين هذين الإنكارين.

376 ٢ - القرآن المخلوق بما هو قرآن سماوى مخلوق قبل الخلق: تصور المعتزلة للقرآن على أنه مخلوق "فى محل" - كيف أن خلق القرآن هو الاعتقاد الأصلى للمسلمين - كيف أن "المحل" الذى خلق فيه القرآن هو نفسه مخلوق وأنه اللوح المحفوظ - كيف اختلفت جماعتان من المعتزلة حول حلول القرآن المخلوق قبل الخلق فى محل - "الشهرستانى" نفسه يشير إلى هذا الفرق.

387 ٣ - إنكار وجود قرآن سماوى سابق على الخلق:

- 394 (٢) العقائد الأساسية لكون القرآن "فى محل":
 ١ - "الوصية" - ٢ - "النسفى والتفتازانى" - ٣ - "فضالى".
- 409 (٤) الفاظ: مُحَدَّثٌ و"حَدَّثٌ" و"حادثٌ" باعتبارها مُطَبَّقة على القرآن:
 وضع المشكلة - "الثلجى" يطبق على القرآن لفظ "مُحَدَّثٌ" -
 "الظاهرى" يطبق على القرآن بالمثل لفظ "مُحَدَّثٌ" - "التومنى" يطبق على
 القرآن لفظ "حَدَّثٌ" - والكرامية يطبقون اللفظ "حادث".
- 483-421 الفصل الرابع: الإسلام والمسيحية
- 423 (١) التثليث والتجسد فى القرآن.
 كيف عرض القرآن للتثليث والتجسد - رفض القرآن لهاتين النظريتين -
 بيان القرآن لميلاد "عيسى": (أ) الآيات التى يتركز البيان فيها حول لفظ "الروح"
 المستخدم بمعنىين - (ب) الآيات التى يتركز البيان فيها حول لفظ "الكلمة"
 المستخدم أيضاً بمعنىين - خلاصة رأى القرآن فى ميلاد "عيسى".
- 432 (٢) التثليث والتجسد فى علم الكلام:
 كيف عرف المسلم التصور المسيحى للتثليث - كيف عرف المسلم
 التصور المسيحى للتجسد - المعارضة الإسلامية لهذين التصورين - آثار
 نفوذ هذين التصورين على بعض الفرق الإسلامية.
- 443 (٣) التثليث بين "الكندى" الفيلسوف و"يحيى بن عدى" - المناقشات المبكرة
 والمتأخرة بين المسيحيين والمسلمين - ثلاث حجج للكندى ضد التثليث - الحجة
 الأولى ورفض "يحيى" لها - الحجة الثانية ورفض "يحيى" لها - الحجة الثالثة
 ورفض "يحيى" لها - صعوبات مثارة ضد المماثلات التى استخدمها "يحيى"
 فى رفضه للحجة الثالثة عند الكندى، وفى فقرات أخرى - حل هذه الصعوبات.
- 464 (٤) جماعة منشقة مجهولة من النساطرة:
 "الشهرستانى" يجعل من "نسطورس" معاصراً "للمأمون" وينسب إلى
 "النساطرة" صيغة فى التثليث يقارنها بصيغة "أبى هاشم" فى الأحوال -
 اعتراضات على بيان "الشهرستانى" يشير إلى جماعة منشقة من

النساطرة ظهرت في العراق أثناء حكم "المأمون" - "الشهرستاني" محق في صيغة التثني التي ينسبها إلى النساطرة لكنه مخطئ في مقارنتها بصيغة "أبي هاشم" في الأحوال - ماذا تعني بحق صيغة التثني التي ينسبها "الشهرستاني" إلى النساطرة - دليل يبين أن جماعة منشقة من النساطرة ظهرت فعلاً أثناء حكم "المأمون".

- 478 (٥) مذهب الصفات الإلهية الإسلامي عند المسيحيين في العصر الوسيط: لم توجد بين "آباء الكنيسة" مشكلة في الصفات بالمعنى الأنطولوجي - محاولات متفرقة غير ناجحة في العصر الوسيط لإدخال مشكلة أنطولوجية في المسيحية على الصفات - عرف المسيحيون لفظ "الصفة" والمشكلة الإسلامية في الصفات من الترجمة اللاتينية لكتاب "دلالة الحائرين" لـ "موسى بن ميمون" في مطلع القرن الثالث عشر الميلادي - "ألبرت الأكبر" و"توما الأكويني" يستخدمان اللفظ "صفة" ويناقشان الجانب الأنطولوجي لمشكلة الصفات - الصفات عند "ديكارت" و"اسبينوزا".

610-485

الفصل الخامس: خلق العالم

- 487 (١) الخلق "من عدم":
- 487 ١ - الخلفية التاريخية - كيف ظهر الاعتقاد بالخلق "من عدم" عند "فيلون" وعند "آباء الكنيسة" - كيف ظهر في المسيحية ما يفيد التعبير: "خلق من عدم" باللغة اللاتينية وباللغة اليونانية - كيف ظهر الاعتقاد بـ الخلق "من عدم" في اليهودية - الخلق في القرآن.
- 493 ٢ - المجادلة الكلامية حول اللاشئ (المعدوم) بما هي مجادلة حول الخلق "من عدم":
- آراء متباينة حول أصل المجادلة - اقتراح بأن أساس المجادلة هو ما إذا كان الخلق خلقاً من عدم أو من مادة قديمة - دليل على هذا الاقتراح

– المادة القديمة ليست مصوّرة على أنها ذرات – التحوّل من تعبير "من
المعدوم" إلى تعبير "لا من شيء" – تعبيرات عربية أخرى متنوعة له –
تفسير "سعديا" المنطقي لاستخدام تعبير "لا من شيء" بدلا من تعبير "من
لا شيء" – تعبير "بعد العدم".

509 (٢) أدلة الخلق:

تمهيد –

512 ١ – دليل التناهي وإعادة بناء صورته الأصلية عند "يحيى النحوى" –
تحليل "سعديا" للدليل – سؤالان حول إعادة تقرير "سعديا" للدليل – بيان
دليل "سعديا" في صورة قياسية.

521 ٢ – دليل المماثلة بين الأشياء في العالم:

الأساس الأفلاطوني لهذا الدليل – الدليل كما قدّمه "الباقلاني"
فيما رواه "الشهرستاني" – "ابن ميمون" يعزو الدليل إلى "واحد من المتكلمين" –
"ابن رشد" يعزو الدليل إلى "المتكلمين المسلمين" – "إسحق إسرائيلي".

525 ٣ – دليل اجتماع وافتراق الذرات:

الدليل عند "الأشعري" برواية "الشهرستاني" – المتكلمون عند "ابن ميمون"
– "سعديا" – "بحايا" – هذا الدليل يقوم على دليل ثلاثي عند "أبي قرة".

532 ٤ – دليل حدوث الأعراض المكوّنة لأجزاء العالم: الدليل كما قدّمه الباقلاني
– "ابن سوار" ينسب الدليل للمتكلمين – انتقادات من الانتقادات الثلاثة عند
"ابن سوار" للدليل يقومان على: (أ) رفض "أرسطو" للاعتراض على قدم العالم،
(ب) رأى "أرسطو" الخاص في إمكانية التعاقب بلا نهاية – "الجويني" يعزو
الدليل ضد انتقادات "ابن سوار" ويحتج على "أرسطو" باستحالة التعاقب
بلا نهاية – "الماوردي" و"يوسف البصير" و"جشوا بن جودا" – "الشهرستاني"
يعزو الدليل إلى المتكلمين ويشير إلى تعزيزه بالرأى القائل باستحالة التعاقب
بلا نهاية – "يهودا اللاوي" يعزو الدليل إلى "شيوخ الكلام" ويشير إلى تعزيزه

بالرأى القائل باستحالة التعاقب بلا نهاية - "ابن رشد" يعزوه إلى الأشاعرة كما يعزوه إلى المتكلمين ويعزّزه صراحة بالرأى القائل باستحالة التعاقب بلا نهاية - "ابن حزم" و"يوسف بن صدّيق" - "سعديا" و"الفارابي" - العرض المنوع لهذا الدليل انقسم إلى ثلاثة أنواع - هذا الدليل مماثل لدليل "آباء الكنيسة" على الخلق ، القائم على اعتراض مؤقت قدّمه "أرسطو" على قدم العالم - هذا الدليل إما يقوم مباشرة على اعتراض مؤقت "لأرسطو" على قدم العالم أو على رواية الآباء له بما هو دليل على الخلق.

549

ه - دليل استحالة التعاقب بلا نهاية :

تمهيد - رفض "يحيى النحوى" للرأى الأرسطى فى إمكانية التعاقب بلا نهاية يقوم على حجتين ترجعان إلى "أرسطو" وهما: (١) اللامتناهى لا يمكن قطعه (٢) أى لا متناهى لا يمكن أن يكون أكبر من لامتناه آخر - كيف تقررت هاتان الحجتان ضد إمكانية التعاقب بلا نهاية عند كل من: "النظام"، و"سعديا"، و"الجوينى"، و"ابن حزم" و"الغزالي" و"يهودا اللاوى" و"الشهرستاني"، و"ابن رشد" و"ابن ميمون" - رفض "ابن رشد" لرأى المتكلمين فى استحالة التعاقب بلا نهاية - رفض "ابن ميمون" لتلك الاستحالة.

575

٦ - دليل التخصيص:

الدليل كما عرضه "الجوينى" فى كتابه "الإرشاد" - وكما عرضه فى كتابه "العقيدة النظامية" - وكما أعاد صياغته "ابن رشد" على أساس ما ورد فى "العقيدة النظامية" - كيف اتخذ هذا الدليل صورتين - كيف عرض له كل من: "يهودا اللاوى"، و"الغزالي" و"الشهرستاني" و"ابن ميمون".

586

٧ - دليل الترجيح :

تحليل دليل "ابن سينا" ضد خلق العالم فى الزمان الذى يوجد فيه لفظ "ترجيح" - كيف يُستخدم اللفظ "مُرجح" فى رفض "الغزالي" لدليل "ابن سينا" وتأكيده لخلق العالم فى الزمان - كيف يُقدّم دليل الترجيح عند كل من : "الشهرستاني" و"ابن ميمون" - نقد "ابن ميمون" للدليل.

كيف يقدم "ابن ميمون" هذا الدليل - إعادة بناء تاريخ الدليل على أساس بيان "ابن سينا" له في كتابه "النجاة" وبيان "الغزالي" له في كتابيه: "مقاصد الفلاسفة" و"تهافت الفلاسفة" - كيف يقدم الشهرستاني الدليل - نقد "ابن ميمون" للدليل.

599 (٣) - الأدلة الكلامية على حدوث عند "ألبيرت الأكبر" و"توما الأكويني" و"بوناغنتورا":

تمهيد - (أ) دليل بقاء الأنفس عند ثلاثتهم وإمكان رده إلى "ابن ميمون" - (ب) دليل التناهي يستخدمه "توما الأكويني" ويمكن رده إلى "ابن رشد" - دليل التعاقب بلا نهاية: أحد صور هذا الدليل يستخدمها ثلاثتهم وصورتان له يستخدمهما "توما الأكويني" و"بوناغنتورا" - تعليق على هذا الدليل.

670-611

الفصل السادس: المذهب الذري

613 (١) إثبات المذهب الذري:

613 ١ - أصل المذهب الذري في علم الكلام - كيف أدخل المتكلمون - على أسس دينية - تغييرين أساسيين على المذهب الذري اليوناني.

619 ٢ - شذرة مجهولة منحولة على "ديمقريطس" ولا امتداد الذرات في علم الكلام: مشكلة أصل امتداد الأجزاء التي لا تتجزأ - كيف أنه لا يوجد بيان للامتداد الذرات في المصنفات المنحولة على فلاسفة اليونان التي عرفها المتكلمون - نسبة "إسراييلي" إلى "ديمقريطس" أن الذرات هي نقاط مصدرها بعض الأعمال المنحولة - إعادة بناء تلك الشذرة المنحولة على أساس بعض عبارات "أرسطو" عن "ديمقريطس" - كيف أمكن لأوائل الدارسين للفلسفة من المسلمين أن يصلوا من تلك الشذرة إلى الرأي القائل إن ذرات ديمقريطس لا ممتدة.

635 ٣ - الأوصاف اليونانية للذرات كما تجلت في المذهب الذري عند المتكلمين: الوجود، والوضع أو الاستدارة، والشكل، والنظام أو التخلخل - الكيفيات - الحركة - الانحراف - إمكانية إدراك الذرات - التجانس - في تركيب الأجسام - الخلاء - الاجتماع والافتراق - المكان والزمان والحركة.

647 (٢) إنكار المذهب الذري ونظريتا "الكمون" و"الطفرة": إنكار "النظام" للمذهب الذري وإثبات قسمة الأجزاء إلى ما لا نهاية - تبني "النظام" للتصور الأرسطي للطبيعة على أنها كامنة في الأشياء وأنها السبب في انتقالها من القوة إلى الفعل - كيف وفق "النظام" بين التصور الأرسطي للطبيعة وبين النظرية القرآنية في الخلق، وكيف وصفت "القوة" و"الفعل" بأنهما "كمون" و"ظهور" ، وكيف يُشار إلى هذا الرأي هنا بأنه نظرية في الكمون - عرض "الخيّاط" لنظرية الكمون عند "النظام" - عرض الأشعرى لنظريات الكمون المنسوبة إلى عدد من المتكلمين يذكر من بينهم "النظام" و"معمراً" - كيف يمكن أن نستدل من هذا العرض وجود نظريتين في الكمون: نظرية شاملة هي نظرية "النظام" ونظرية محدودة عند متكلمين آخرين من بينهم "معمراً" - لماذا لم يوافق "معمراً" "النظام" في قوله بنظرية الكمون الشاملة - "البغدادى" يقترح أصلاً أرسطياً لنظرية الكمون عند "النظام" - المؤيدون الأرسطيون لنظرية الكمون يُشار إليهم على أنهم ملحدون - "الشهرستاني" يقترح أصلاً أرسطياً لنظرية الكمون عند "النظام" - السوابق التاريخية لاستخدام لفظي "الكمون" و"الظهور" هي في استخدام "أرسطو" للفظي "القوة" و"الفعل" - الخلفية التاريخية لتفسير "النظام" لأيام الخلق الستة بأنها متزامنة مع الخلق - إثبات أربعة تأويلات أخرى لنظرية الكمون عند "النظام" - كيف أن نظرية "الطفرة" عند "النظام" قُصد بها أن تكون جواباً على حجة "زينون" الأولى ضد قابلية انقسام المكان إلى ما لا نهاية عند "أرسطو" - لماذا لم يستخدم النظام "جواب" "أرسطو" على حجة "زينون" الأولى - تعليق على نظرية "الطفرة".

759-671 الفصل السابع: العِلِّيَّة (السببية)

673 (١) إنكار العِلِّيَّة:

673 ١ - بقاء الأشياء وفنائها:

كيف أنكر الإسلام، في بداية القرن الثامن، معارضا المسيحية، أن يكون فعل الله في الكون من خلال علل وسيطة، مؤكداً أن كل حادثة هي

مخلوقة لله خلقا مباشرا - كيف وصل الإسلام إلى مثل هذا الاعتقاد - كيف أدى هذا الاعتقاد إلى ظهور ثمانية آراء فيما يتصل "ببقاء" و"فناء" الأشياء التي أوجدها الله مباشرة - المؤيدون لهذه الآراء الثمانية الرئيسية: الأشاعرة و"الكعبي" - "الباقلاني" - "القلانسي" - "أبو الهذيل" - مدرسة البصرة ويؤيدها "الخيّاط" من مدرسة بغداد - الكرامية - "بشر ابن المعتمر" - "الجُبائي" و"ابن شبيب" - كيف تنقسم هذه الآراء الثمانية إلى مجموعات ثلاث وكيف أن تعبير "الخلق" ينطبق عليها.

٢ - نظرية العادة وصياغتها عند "الغزالي": 699

كيف واجه الإبيقوريون وعلماء الكلام نفس المشكلة وكيف كان حلهم لها - معنى "العادة" عند "أرسطو" - نسبة نظرية العادة إلى الأشاعرة أو إلى "الأشعري" - كيف نقد "ابن حزم" و"أبورشيد" نظرية العادة - كيف تتحاشى صياغة "الغزالي" لنظرية العادة ذلك النقد - مقصد "الغزالي" من احتجازه بتفسير الفلاسفة لخسوف القمر والشمس - استخدام "الغزالي" مرادفاً "للعادة" وبديلاً "السبب" واستخدامه الفضفاض للفظ "السبب".

٣ - نقد "ابن رشد" لإنكار السببية ونظرية العادة: "ابن رشد" 706
يُصرّح بإنكار علم الكلام للسببية - أدلته الأربعة ضد إنكار السببية - دليله ضد نظرية العادة.

(٢) إثبات العلّة (السببية): 715

إشارة "ابن ميمون" إلى المتكلمين الذين أثبتوا السببية - "معمر" واحد منهم - روايتان عن "النظام" تتعارضان ظاهرياً وبيان أنه أثبت السببية - العنصر المشترك بين "النظام" و"معمر" فيما يتعلق برأيهما في الطبيعة والسببية - خلافات بينهما : الخلاف الأول - الخلاف الثاني - رأى "النظام" في كيفية عمل الطبيعة وفي المعجزات - رأى "معمر" في كيفية عمل الطبيعة وفي المعجزات - الخلفية التاريخية لرأى "معمر" - ثلاثة آراء في علم الكلام عن السببية - نقد "الشهرستاني" و"ابن حزم" لـ "معمر".

- 735 (٣) المستحيلات:
- الخلفية التاريخية - المستحيلات في رأى: المعتزلة - السلف -
 "إخوان الصفا" - "ابن حزم" - "الغزالي".
- 748 (٤) أصداء مسيحية :
- 748 ١ - رأى "القديس توما" فى إنكار علم الكلام للسببية - مصادره
 التى استقى منها آراء المتكلمين.
- 752 ٢ - "نيقولا أف أوتريكور" ودليل "الغزالي" ضد العلوية - إنكار "نيقولا
 أوتريكور" للسببية بما هو رد فعل ضد الرشدية اللاتينية - كيف أثير
 السؤال حول ما إذا كان رفض "نيقولا" لدليل السببية يستند إلى عمل
 بعينه "للغزالي" - كيف تمت الإجابة على السؤال.
- الفصل الثامن: سبق التقدير الإلهي والإرادة الإنسانية الحرة
 (الجبر والاختيار)
- 891-761
- 763 مقدمة: آيات الجبر وآيات الاختيار فى القرآن:
- 765 (١) القائلون بـسبق التقدير الإلهي (الجبريون): - كيف أن أسبق
 محاولة لصياغة نظرية عن الفعل الإنسانى كانت مؤسسة على آيات الجبر
 - لماذا تم تفضيل آيات الجبر على آيات الاختيار - كيف رفض المذهب
 المبكر فى سبق التقدير الإلهي والذي كان يتصور أنه جبر - كيف أجاب
 القائلون بـسبق التقدير الإلهي على حجتين أصليتين ضد المذهب.
- 776 (٢) القائلون بحرية الإرادة الإنسانية: كيف اتفق القائلون بالحرية، فيما
 عدا نفر منهم، مع القائلين بـسبق التقدير فى إنكار السببية عموماً إلا فى
 الأفعال الإنسانية؟ ولم كان موقفهم كذلك؟ - كيف أصبح لفظ "القدرية" يطبق
 على القائلين بالحرية - كيف طبق المعتزلة اللفظ "خالق" على الإنسان - خلافاً
 بين القائلين بالحرية حول اعتقادهم العام بحرية الإنسان فى الفعل.
- 788 (٣) "الخاطران" فى علم الكلام وعند "الغزالي" باعتبارهما قوتين
 جوانيتين تدفعان إلى الأفعال الإنسانية:

- في القرآن قوتان خارجيتان فحسب هما: الله والشيطان، يشار إليهما
بأنهما يدفعان الإنسان إلى الخير والشر - ظهور قوة خارجية أخرى في السُّنة
هي ملاك خيرٍ معارض للشيطان - السُّنة تذكر قوتين دافعتين مخلوقتين
إحدهما تدفع إلى الخير والأخرى تدفع إلى الشر، دون توضيح ما إذا كانتا
خارج الإنسان أم داخله - قوتان دافعتان عند "النظام" في داخل الإنسان
يسميها، في الواجبات الدينية، خاطر الطاعة وخاطر المعصية - أصول ممكنة
"للخاطرين" عند النظام - رأى المعتزلة في "الخاطرين" عند النظام -
رأى السلف في "الخاطرين" عند النظام: "الحاسبى" - "الغزالي".

(٤) المتولّدات (الأفعال المولّدة):

810

تصنيف المعتزلة للأفعال الإنسانية - ثمانية آراء للمعتزلة فيما يتعلق
بالأفعال المتولّدة تُنسب إلى: "بشر بن المعتمر" - و"أبى الهذيل" -
و"النظام" و"معمر" - وصالح قبة - و"ثمامة" - و"الجاحظ" - و"ضرار" - هذه
الآراء الثمانية تنقسم إلى مجموعتين رئيسيتين تختلفان حول ما إذا كانت
الأفعال المتولّدة أفعالاً حرة للإنسان - كيف سيبرر المعتزلة الذين لا يرون
الأفعال المتولّدة أفعالاً حرة مسؤولية الإنسان واستحقاقه للجزاء عليها.

(٥) نقائض مترتبة على القول بالإرادة الحرة:

821

تمهيد

١ - الإرادة الحرة وآيات سبق التقدير الإلهي في القرآن .

821

٢ - الإرادة الحرة والأجل .

823

٣ - الإرادة الحرة والرزق .

827

٤ - الإرادة الحرة وعلم الله السابق:

828

علم الله في القرآن - رأيان للمعتزلة: ١ - إنكار العلم الإلهي، ٢ - علم
الله السابق ليس علّة للفعل .

٥ - الإرادة الحرة وقدرة الله: نظرية "الكسب"، أو "الاكتساب":

831

(أ) الكسب قبل الأشاعرة: ١ - ثلاث نظريات في الكسب .

831

رأى المعتزلة فى العلاقة بين قدرة الله وحرية الإنسان - نظرية
"الشحام" فى الكسب - نظرية "ضرار" فى الكسب - نظرية النجار فى
الكسب - ما تتميز به هذه النظريات الثلاث عموماً - رأى "هشام بن
الحكم" ورأى "ابن كلاب" فى الكسب.

٢ - انتشار الكسب بين القائلين بالاختيار جماعات وأفراداً - 842
"الناشئ"، و"الجُبائي" ٣ - الاكتساب بين "أهل الإثبات" - كيف تابع
القائلون بسبق التقدير إما "ضرارا" أو "النجار".

853 (ب) الكسب عند "الأشعرى" و"الباقلانى" و"الجوينى": كيف تتفق آراء
"الأشعرى" فى الكسب مع آراء "النجار" - لماذا راجع "الباقلانى" رأى
"الأشعرى" وكيف راجعه - كيف رفض "الجوينى" مراجعة "الباقلانى" وقدم
حلاً لصعوبة موجودة عند "الأشعرى" - تحليل لتصوير جديد معتدل عند
"الجوينى" لمذهب سبق التقدير الإلهى.

870 (ج) الكسب عند "الغزالي":
ثلاث مناقشات للكسب: المناقشة الأولى تنتهى بتبني "الغزالي" التصور
الأشعرى فى الكسب - المناقشة الثانية تنتهى ببيان دقيق لأن الكسب
يمكن أن يكون "صادقاً من جهة" - مناقشته الثالثة تنتهى بالتطابق بين
ما يسميه "أهل الحق" كسباً وبين تصور العبد على أنه "محل" لكل ما خلقه
الله فيه، واعتبار ذلك حلاً للنقيضة بين قدرة الله وحرية الإنسان.

883 (د) الكسب عند الماتريدى:
تحليل فقرات ثلاث مقتبسة، من ترجمة لأقوال، عن الماتريدى - نسبة
"التفتازانى" نظرية الكسب إلى "نجم الدين النسفى" الماتريدى تثير سؤالاً حول
ما إذا كان هذا الكسب من النمط الضرارى أو النمط النجارى - الإجابة على
هذا السؤال بإظهار أن وصف "التفتازانى" يقوم على وصف للكسب فى
كتاب لـ "حافظ النسفى" - الكسب عند الماتريدى كما ورد فى كتاب "حافظ
النسفى" يُقدم فى كتاب "أبى عذبة".

915-893	الفصل التاسع: ما الجديد فى علم الكلام
895	١ - الصفات .
899	٢ - القرآن .
900	٣ - الخلق .
902	٤ - المذهب الذرى .
904	٥ - السببية - العلية .
908	٦ - سبق التقدير الإلهى والإرادة الحرة (الجبر والاختيار).
952-917	المصادر والمراجع
919	ملاحظات ببليوجرافية
922	الببليوجرافيا:
922	١ - الكتابات الإسلامية والكتاب
930	٢ - الكتابات اليهودية والكتاب
933	٣ - الكتابات اليونانية واللاتينية والكتاب
935	٤ - الكتابات المسيحية والكتاب
939	٥ - الدوريات والسلاسل والأعمال المرجعية
941	فهرست المراجع: المحررون والمترجمون والمؤلفون للأعمال الثانوية.
953	فهرست الأعلام .

إهداء الترجمة

إلى صديقي "جابر عصفور" ..

المترجم

مقدمة المترجم

"هارى ولفسون" Harry Austryn Wolfson علمٌ بارز من أعلام الاستشراق الأمريكى فى القرن العشرين، رفيعُ القدر عالى المكانة. عكف لسنوات طويلة على دراسة بنية الفلسفة الدينية، تلك الفلسفة التى حكمت نشأتها وتطورها استجابةً للعقل الإنسانى لكلمة الوحي الإلهى. ولأنَّ نقطة البداية لهذه الفلسفة كانت مع "فيلون" السكندرى الذى ظهرت عنده أولُ محاولة للتوفيق بين "الكتاب المقدس" وبين فلسفة اليونان والذى تقرّر عنده مبدأ التأويل العقلى للنصِّ الدينى تبلور مشروع "ولفسون" الفلسفى الضخم لدراسة التراث الدينى العقلى: اليهودى والمسيحى والإسلامى وصولاً بهذا التيار الفلسفى "الحادث" إلى نهايته مع "إسبينوزا" فى العصر الحديث ومروراً بأهم شُراح الفلسفة الأرسطية من المسلمين والأوربيين فى العصر الوسيط، ولقد جاء كتابه عن علم الكلام وعنوانه: *The Philosophy of The Kalam* (الصادر عن مطبعة جامعة هارفارد عام ١٩٧٦) تعبيراً عن الحلقة الثالثة من حلقات هذا التيار الفلسفى الدينى المتميّز.

ولأن "ابن رشد" - "الشارح الأعظم" - هو همزة الوصل بين تراث اليونان الفلسفى القديم وبين الفلسفة الأوروبية فى عصر النهضة وفى العصر الحديث، كان حماس "ولفسون" لتراث "ابن رشد" فنراه يُكرّس جانباً من نشاطه العلمى للدعوة إلى نشر "المتن الرشدى" بالعربية وإلى نشر ما بقى منه محفوظاً فقط فى اللغتين اللاتينية والعبرية وضاع أصله العربى. وهو إنجاز حميد فى تأريخ الفلسفة بدأت بواكيره تظهر مع "ولفسون"، ومن بعد تعهده الاتحاد الدولى للأكاديميات وحظى فى بلادنا برعاية أستاذنا "إبراهيم بيومى مذكور"، وهو جهد كبير ينتظر همة أولى العزم من الباحثين الذين يعرفون لتراثنا قدره.

كتاب "فلسفة الكلام"^(١)، هذا، الذي اخترنا ترجمته إلى العربية هو في رأينا من أهم ما صدر في موضوعه، سواء في ذلك المؤلفات القديمة أو الحديثة. وعلى الرغم من المقارنات المستفيضة والكشف عن وجوه التلاقى الفكري - التي حفل بها الكتاب - بين متكلمي الإسلام وبين من سبقهم من الفلاسفة واللاهوتيين فلم تكن مهمة المؤلف التي أخذها على عاتقه هي تعقب التأثيرات المتباينة وإنما كانت وصف أصل وبنية وتنوع التعاليم الكلامية. وهو لم يدخر جهداً في الإلمام بصغيرة أو كبيرة تتعلق بموضوع بحثه إلا وعاءها وعرضها عرض المدقق الخبير. كما حرص على أن تأتي دراسته دراسة نصية فرجع إلى النصوص في مظانها في لغات عدة: يونانية ولاتينية وعربية وعبرية وقرأها قراءة واعية وصوب الكثير مما يلزمه التصويب وأخضعها بعد توثيقها لمنهج تحليل المضمون ولغيره من مناهج التحليل اللغوي، وقرأ النصوص قراءة برآنية وقراءة جوانية كذلك؛ فلم يقنع منها بالوقوف عند سطح المعاني كدأب من يتسرعون في إصدار الأحكام بدافع من الكسل أو الغرور، بل تعمق لكي يظفر بالآلي القصية الكامنة في الأعماق وكان صبره على معاودة القراءة مثلاً يحتذيه المعلم. واستعان المؤلف في دراسته بعدد هائل من المراجع القديمة والحديثة ولم يقبل على الدوام الآراء الواردة فيها وإنما وقف من مؤلفيها موقفاً نقدياً متزناً فوافقهم أحياناً وردهم أحياناً واختار في النهاية ما يرتاح إليه.

ابتدع "ولفسون" في دراسته للفلسفة الدينية منهجاً سماه بـ "المنهج الاستنباطي الفرضي" في تأويل النص أو بـ "منهج التخمين والتحقق" يماثل ما يُسمى في العلم بـ "التجربة الضابطة"؛ حيث يقوم بتأويل تخميني لنص واحد أو لبعض النصوص بينما تستخدم النصوص الأخرى باعتبارها وسائل ضبط وتحقيق، واجتهد في تطبيقه على مشكلات دينية تعالج موضوعات فلسفية، استناداً إلى مجموعة من الافتراضات المسبقة في "الكتاب المقدس"، يعينه في ذلك ارتباط ملحوظ بين معرفته الفلسفية الهائلة وبين جودة الحدس عنده.

(١) أثرت أن تصدر الترجمة العربية بعنوان "فلسفة المتكلمين في الإسلام" دفعا لما يقترب بترجمته الحرفية إلى "فلسفة الكلام" من أي غموض أو التباس .

كان "ولفسون" دائم البحث والتنقيب في مختلف المصادر القديمة يكشف عن جذور الأفكار وما إن يظفر بشذرة ذات دلالة حتى يستوضحها مسترشداً بغيرها من نصوص المؤلف أو نصوص غيره من المؤلفين مستفيداً من مختلف التأويلات التي يمكن أن تكون قد خضعت لها مُرجّحاً ما يراه جديراً منها بالترجيح، مستلهما حاسته التاريخية فينظر إلى النص بمرآة عصره.

وبرغم الحيلة المنهجية التي ترسم المؤلف خطاها والموضوعية التي جاهد في الالتزام بها إلا أننا اختلفنا معه في أمور كثيرة: بعضها يتعلق بمدى التزامه الفعلي بالضوابط المنهجية التي اقترحها وبعضها يتعلق برؤيته للإسلام وعدم تمييزه - شأن غالبية المستشرقين - بين الإسلام بما هو عقيدة لها أصولها الثابتة في نصوص الوحي وبين الإسلام بما هو حضارة اتسعت لصنوف متباينة من المواقف والرؤى، وبعضها الآخر يتعلق برأى بعينه لمفكر بعينه من مفكرى الإسلام.

وأياً ما كان اتفاقنا معه أو اختلفنا عنه فإننا لا نملك أمام هذا الجهد المتفرد بكثرة الشواهد وعمق التحليل وسداد النظر إلا الشعور بالتواضع الشديد إلى أبعد الحدود وإلا التقدير البالغ لمثال نادر من الباحثين قل أن نعرف له نظيراً، فكتاب المؤلف هذا هو آية بيّنة تكشف عن رجاحة العقل وغزارة العلم ونفاذ البصيرة. وما نظن هذا النمط من الباحثين بضائق صدره من انتقادات توجه إليه أو من شكوك تثار حوله.

طريقتنا في الترجمة:

التزمنا بحرفية النص قدر الطاقة وكان تصرفنا فيه -أحياناً- محكوماً بالاعتبارات التالية:

١ - تصويب الإحالات إلى مواضع الآيات في القرآن الكريم، وقد جاءت غير دقيقة في أحيان كثيرة. وحرصنا على كتابة أسماء السور بدلا من أرقامها، على نحو ما هو شائع في المؤلفات العربية، وصوبنا أيضا بعض إحالات إلى مواضع من نصوص المتكلمين في ذات الطبقات التي رجع المؤلف إليها. ولم نسمح لأنفسنا بترجمة نص

لم نرجع إلى أصله إلا فيما ندر وكان ذلك فى الحالات التى لم نوفق فيها فى العثور على مصدر ما من المصادر على كثرتها. وقد اكتفينا فى توثيق النصوص بالإشارة إلى رقم الصفحة دون أن نذكر رقم السطر.

٢ - الاستطراد - عند الضرورة - بإيراد بقية النص الذى توقف عنه المؤلف فى كتابه متى كان إكمال النص محققا لمزيد من الدقة والإيضاح، وعندما كنا نرى فى اجتزاء النص - عند الحد الذى توقف عنه - ما قد يحجب جوهره أو يجهض معناه الحقيقى. وحرصنا كذلك على أن نورد فى الحواشى كثيرا من النصوص المعينة فى توضيح ما نراه فى حاجة إلى توضيح أو لتدعيم وجهة نظرنا التى اختلفت مع وجهة نظر المؤلف فى مواضع كثيرة، وفى جميع الحالات جاءت إضافتنا للنصوص أو تعليقاتنا عليها بين قوسين هكذا < > تميزا لها عن تعليقات المؤلف نفسه فى متن الكتاب أو فى حواشيه، وما أدخلناه كذلك من إصلاح على النص أثبتناه كذلك بين القوسين < > تمييزا له عن إصلاح المؤلف للنص الذى كان يثبته بين المعقوفتين [] .

٣ - الحرص فى الترجمة على التقيد باصطلاحات المتكلمين أنفسهم، وجدير بالذكر أن كثيرا من هذه الاصطلاحات قد تطور مع تطور الكتابة الفلسفية. واجتهدنا فى ترجمة بعض اصطلاحات سكها المؤلف فى اللغة الإنجليزية وذلك إما بترجمتها ترجمة حرفية ما أمكن أو ترجمة شارحة نبهنا إليها فى الحواشى، كما ذكرنا كلمة "المترجم" عقب كل إضافة أضفناها.

٤ - التعريف "بالأعلام" - القدامى والمحدثين - الذين ذكرهم المؤلف، لما فى ذلك من فائدة فى التعرف على تاريخ الأفكار المعروضة، واستعنا فى ذلك بما جاء فى دوائر المعارف والمعاجم المتخصصة والمصادر والمراجع المعتمدة: اليهودية والمسيحية والإسلامية.

اعتراف بالفضل لذويه:

لم يكن لهذه الترجمة - التى استغرقت عدة سنوات - أن تظهر لولا جهود مخلصة كانت معينة لنا على إنجازها. والفضل لكتابات جيل الأساتذة الرواد، الذين

آمنوا بقيمة التراث الإسلامى فصدقتم عزيمتهم فى الكشف عن كنوزه والتعريف بأعلامه، وفى الطليعة منهم: مصطفى عبد الرازق وأبو العلا عفيفى ومحمود الخضيرى، ولدروس وكتابات من شرفنا بالتلمذة لهم وأدركنا بتوجيهاتهم رحابة الفكر الإسلامى وجلاله وهم: عثمان أمين وإبراهيم مذكور ومحمد مصطفى حلمى وعبد الرحمن بدوى ومحمد عبد الهادى أبو رييدة ويحيى هويدى.

كما نخص بالذكر والشكر الأساتذة الزملاء الذين أفدنا منهم الكثير وهم: الدكتور أحمد هويدى فى قراءة وترجمة كثير من النصوص العبرية والدكتورة فاطمة مسعود فى ترجمة بعض النصوص عن الألمانية والدكتور يحيى عبدالله فى ترجمة بعض النصوص عن اللاتينية وإيمان حامد عبدالقادر التى تفضلت بكتابة المصطلحات اليونانية. والمشورة العلمية المتصلة مع الدكتورة زينب الخضيرى الأثر الملحوظ.

وكل التقدير والعرفان بالجميل لصديقنا العزيز الدكتور جابر عصفور: فبفضله عرفنا هذا الكتاب عندما جاء به من زيارته للولايات المتحدة الأمريكية من سنوات خلت، وبتشجيعه لنا أقدمنا على ترجمته.

والله الموفق

تقديم

يتضمنُ كتاب "فلسفة المتكلمين" The Philosophy of The Kalam كل تلك السمات التي جذبت انتباه الباحثين إلى كتابات الأستاذ "هارى أ. ولفسون": الدقة الفيلولوجية والبصيرة الفلسفية والخيال التاريخي. ففي هذا المجلد، شأن أعماله التي سبقت، ترتبط المعرفة الهائلة بالحدس الرفيع. ومهما يكن من شيء، فإن الأستاذ "ولفسون" كان مدعواً هذه المرة لتطبيق منهجه في "التخمين والتحقق" على نصوص متمرده، مقتضبة فلسفياً، وغير مكتملة. وتحديّ ملائمة هذه النصوص، التي هي دائماً اقتباسات أو روايات موجودة في المصنفات المتأخرة المنحولة، لإطاره التصوري كان عظيماً ويفسر تأخر إكمال هذا العمل، ولكي يحافظ "ولفسون" على منهجه كان يلزمه أن يكون حصيفاً في كشفه عن العمليات الكامنة للاستدلال الفلسفي وفي محاولته إنطاق الشهادات الصامتة. فهذا المجلد مرصع بتأويلات جديدة لمصادر غير مكتشفة وباقتراحات مبدعة لمعضلات لم تُحل، وهو يلفت الانتباه إلى علاقات غير ملحوظة في تاريخ الفلسفة. ولسوف يحفز على القيام بمزيد من البحث في هذه المجالات، وقد يكون - لاتساع نطاقه ولعالجته لشخصيات مثل "الغزالي" و"ابن رشد" - استباقاً مُعِيناً حتى إن دارسى الفلسفة الإسلامية بأسرها، وليس علم الكلام فحسب، سوف يجدون هذا العمل لا غنى عنه.

وأملُ أن تُنشر - في القريب العاجل - الدراسة المكملّة له وعنوانها: "أصداء علم الكلام في الفلسفة اليهودية" وهي خاتمة مناسبة لسيرة علمية بدأت بكتاب: "نقد كريسكاس لأرسطو" Crescas's Critique of Aristotle.

وينبغي أن نلاحظ أن هذا المجلد ليس فقط منشوراً بعد وفاة مؤلفه، لأسف الكثيرين من أصدقاء الأستاذ "ولفسون" ومعجبيه الشديد، بل إن وهن الشيخوخة

ومتاعب المرض قد منعاه كذلك من العناية بمراجعة الكتاب فى صورته الأخيرة تلك العناية الفائقة التى كان وجود بها على كل كتاباته؛ وإلا لكان سوف يعيد قراءة الكتاب بأكمله فى "بروفات الطبع"، مختبرا اتساق الترجمة ونقل الحروف من لغة إلى لغة أخرى ومختبرا أيضا رشاقة الصياغة ودقة المفاهيم، وهو الذى كان على الدوام مراجعا ومُنقِّحا لما يكتب.

قامت بإعداد فهرست الكتاب السيدة "إليانور كيوار" Eleanor Kewer وأعدت القائمة الببليوجرافية "ستيفن هارفى" Steven Harvey مع السيدة "كيوار". وأمكن طباعة الكتاب بفضل المساعدة الكريمة من السيد "هارى ستار" Harry Starr رئيس مؤسسة ليتاور Littauer فى نيويورك.

إيزادور تويرسكى

Isadore Twersky

أستاذ الأدب العبرى والفلسفة اليهودية

بمؤسسة ليتاور

مقدمة

فى سلسلة الدراسات التى وضعتُ مسودَّاتها فى الفترة من عام ١٩٣٤ إلى عام ١٩٤٤ كأساس لمشروعى: "بنية ونمو المذاهب الفلسفية من أفلاطون إلى إسبينوزا"، أثبتتُ دراستى عن "آباء الكنيسة" بدراسة "الفلاسفة المسلمين"، الذين كانوا غير متفقين إلى حدٍّ ما مع "فيلون" Philo، وكانت هذه الدراسة تتضمن أقساما عن "المتكلمين"، الذين كانوا متفقين إلى حدٍّ ما مع "فيلون". ولم يكن ثمة تفكير آنذاك فى إعداد دراسة خاصة عن "علم الكلام"، ذلك لأن معظم التراث الكلامى مازال مخطوطا. لكن أثناء نشرى لمجلدى "فيلون" والمجلد الأول عن "آباء الكنيسة" تبين لى أننى بالمنهج المتبع فى بحثى أكون قادراً، على أساس من التراث الكلامى المطبوع المتاح لى، على إعداد مجلد عن "علم الكلام" بحيث يمكن تناول مشكلات بعينها تخصه فى علاقتها بمشكلات مماثلة على نحو ما تناولها "فيلون" و"آباء الكنيسة" وهم يحاولون تأويل "الكتاب المقدس" تأويلا فلسفيا ويراجعون الفلسفة لى تتوافق مع "الكتاب المقدس". وهكذا، عندما صدر المجلد الأول عن "فلسفة آباء الكنيسة" The Philosophy of Church Fathers, I فى عام ١٩٥٦ شرعت، لأسباب بدت لى ولبعض الأصدقاء على السواء واضحة تماما، فى إعداد هذه الدراسة عن "علم الكلام" بدلا من الشروع فورا فى إعداد مخطوط المجلد الثانى عن "آباء الكنيسة" للطبع، وظللتُ أواصل العمل حتى اكتملت دراستى فى عام ١٩٦٤.

المشكلات التى اخترتها للمناقشة فى هذا العمل مشكلات ست هى: الصفات، والقرآن، والخلق، والمذهب الذرى، والعليّة، وسبق التقدير الإلهى والإرادة الحرّة. أما السبب فى اختيارى لهذه المشكلات وكيف هى متصلة بالمشكلات التى تناولها "فيلون" و"آباء الكنيسة" وما هو منهجى فى تناول هذه المشكلات فقد ناقشت هذا كلّهُ فيما بعد

فى هذا الكتاب تحت عنوان "الأصل والبنية والتنوع" (ص١٤٩ - ١٦٠). ومهما يكن من أمر، فإن مناقشة منهج البحث ستكون مسألة جديرة بالتركاز.

هذا المنهج الذى وصفته فى لغة فنية بأنه "المنهج الفرضى الاستنباطى" "hypothetico - deductive method" لتأويل النص (انظر: ص٢٥ من كتابى: "نقد كريسكاس لأرسطو"، الصادر سنة ١٩٢٩) يعنى فى لغة بسيطة منهج "التخمين والتحقق". وقد قارنته بما يُسمى فى العلم بـ"التجربة الضابطة" Control - experiment^(١) (انظر: ص ٢٦ من كتابى: "فلسفة إسبينوزا"، المجلد الأول الصادر عام ١٩٣٤). فكما يبدأ العالم تجربة ما، وانقل على عدد معين من الأرانب، فإننا فى بحثنا لى موضوع نبدأ أيضا بعدد معين من النصوص الممثلة المتصلة بذلك المجال وكما يُلَقَّح المجرب واحداً فقط أو بعضا من أرانبه ويستخدم البقية على أنها ضابطة، فكذلك نقوم أيضا بتأويلنا التخمينى كله على نص واحد أو على بعض النصوص على حين نستخدم النصوص الأخرى على أنها وسائل ضبط وتحقيق.

كان تراث علم الكلام المطبوع، المتاح لى أثناء إعدادى لهذا العمل ، قد زودنى فيما يتعلق بالمشكلات الست التى تناولتها فيه بكل الفقرات التى كانت ضرورية كأساس لتأويلات تخمينية كما زودنى أيضا بكل الفقرات التى كانت ضرورية كأسس لل ضبط والتحقيق.

وإنى لأرجو أن يأتى التراث الكلامى الجديد، الذى نُشر منذ إعداد هذا العمل، وكذلك الذى سوف يُنشر مستقبلا، مؤيدا أو قابلا للتأويل بما يتفق مع نتائجى.

والأقسام الثلاثة عشر من الفصول الثمانية فى المجلد كانت قد ظهرت من قبل فى مطبوعات عديدة. والترتيب الزمنى لظهورها فى تلك المطبوعات وصفحات ورودها فى هذا الكتاب والمبين فيها عناوين هذه المطبوعات هو على النحو التالى:

عام ١٩٤٣ (ص ٥٧٥ - ٦٧٦)، ١٩٤٦ (ص ٥٥٦ - ٥٧٤)، ١٩٥٦ (ص ٢٠٧ - ٢٣٧)،
١٩٥٩ (ص ٣٣٣ - ٣٦٧)، ١٩٦٠ (ص ٤٥٦ - ٤٧٠)، ١٩٦٠ (ص ٥٢٢ - ٥٣٨)، ١٩٦٤

(١) التجربة الضابطة: هى التجربة التى تُجرى للتأكد من صحة اختبارات سابقة أخرى .

(ص ٨١٢ - ٨٣٥) ، ١٩٦٥ (ص ٢٨٦ - ٣٠٥) ، ١٩٦٥ (ص ٢٦٠ - ٢٨٥) ، ١٩٦٧ (ص ١٦٦ - ٢٠٣) ، ١٩٦٧ (ص ٧٠١ - ٧٣٦) ، ١٩٦٧ (ص ٩٠٠ - ٩٢٦) ١٩٦٩ (ص ٨٥٨ - ٨٦٧) .

ونصُّ هذا العمل، على نحو ما اكتمل في عام ١٩٦٤ كان يشتمل على فصول بعنوان "أصداء علم الكلام في الفلسفة اليهودية" سوف تُنشر على حدة كدراسة تكميلية لهذا المجلد.

دَيِّنِي عميق فيما يتعلق بالمشورة والمساعدة التي تلقيتها، في مواجهة مشكلات النص العربي، للأستاذ موشى پرلمان Mose Perlmann من جامعة "كاليفورنيا" في لوس أنجلوس والذي كان يعمل من قبل بجامعة "هارفارد" وللأستاذ محسن سيد مهدي والدكتور "ولسون بسطا بشاي" من جامعة "هارفارد" وشكر بلا حدود للسيدة "إليانور دوبسون كيوار" Eleanor Dobson Kewer رئيسة التحرير السابقة لطبعة جامعة "هارفارد" على العناية والحرص الفائقين من جانبها لمتابعة وتصحيح بروفات الطبع، فلولا عونها المتواصل لما صدر الكتاب في موعده، وهو الذي تأخر صدوره من قبل لأسباب عديدة،

هـ . أ . و .

أبريل ١٩٧٤

الفصل الأول

"الكلام"

(١) اصطلاح الكلام

يستخدم اصطلاح " الكلام " - الذى يعنى حرفياً " الحديث " أو " اللفظ المنطوق " - فى الترجمات العربية للأعمال الفلسفية اليونانية للتعبير عن الاصطلاح اليونانى " لوجوس " Logos بكل معانيه المتنوعة الدالة على : " الكلمة " word و " العقل " rea-son و " الحجة " argument^(١) ويستخدم اصطلاح " الكلام " فى تلك الترجمات العربية كذلك للدلالة على أى فرع من فروع التعليم . واسم الفاعل " متكلمون " (فى صيغة الجمع ، والمفرد منه : " متكلم ") يُستخدم للدلالة على الشيوخ الممثلين لأى فرع مخصوص من فروع التعليم . وهكذا يترجم التعبير اليونانى $\pi\epsilon\rho\iota\ \phi\upsilon\sigma\epsilon\omega\varsigma\ \lambda\omicron\gamma\omicron\iota$ ^(٢) بـ " الكلام الطبيعى " ^(٣) ويترجم الاصطلاحان اليونانيان $(\phi\upsilon\sigma\tau\epsilon\kappa\omicron\iota)$ ^(٤) و $(\phi\upsilon\sigma\tau\omicron\ \lambda\omicron\gamma\omicron\iota)$ ^(٥) أحياناً بـ " أصحاب الكلام الطبيعى " ^(٦) أو بـ " المتكلمين فى الطبيعيات " ^(٧) . وبالمثل يُترجم الاصطلاح اليونانى $(\theta\epsilon\omicron\lambda\omicron\gamma\omicron\iota)$ ^(٨) بـ " أصحاب الكلام الإلهى " ^(٩) أو بـ " المتكلمين فى الإلهيات " ^(١٠) . بهذا المعنى أصبح اصطلاح " الكلام " يُستخدم أيضاً عند من يكتبون بالعربية أصلاً - ربما بتأثير من هذه الترجمات العربية عن اليونانية .

(١) ابن رشد : « تفسير ما بعد الطبيعة » ، بتحقيق موريس بويج ، الفهرست ص ٢٦٤ .

(٢) "Metaphysics" , 1,8, 990 a,7.

(٣) ابن رشد : « تفسير ما بعد الطبيعة » ، المجلد الأول ، ص ١٠٤ .

(٤) "Metaph". X11,10,1075,b,27.

(٥) Ibid. 1,8,989b, 30-31.

(٦) ابن رشد : « تفسير ما بعد الطبيعة » ص ١٧٢٨ .

(٧) المصدر السابق ، ص ١٠١ .

(٨) "Metaph." X11,10,1075 b. 26, 6, 1071b,27.

(٩) ابن رشد « تفسير ما بعد الطبيعة » ، ص ١٧٢٨ .

(١٠) المصدر السابق ، ص ١٥٦٣ .

على هذا النحو يتحدث " يحيى بن عدى" (١١) عن " المتكلمين المسيحيين " (١٢) ويتحدث "الشهرستاني (١٣) عن كلام إمبردوقليس" (١٤) و " كلام أرسطوطاليس " ، (١٥) و " كلام المسيحيين " في كيفية التجسد والاتحاد . (١٦) ويتحدث يهودا اللاوى Judah Halevi (١٧)

(١١) هو أبو زكريا بن حامد يحيى بن عدى ، من طائفة اليعاقبة ، ولد في تكريت سنة ٨٩٢ م . عاش في بغداد وتوفي بها سنة ٩٧٤ م . تلميذ لمتى بن يونس والفارابي . وهو مترجم من السريانية إلى العربية ، يعد مؤسس الفلسفة المسيحية العربية . من أهم كتبه : " كتاب التوحيد " و " الرد على الكندي " ، وترجمة "شرح الاسكندر الأفروديسي على كتاب الآثار العلوية لأرسطو" . (المترجم) .

(١٢) Périer. "Petits Traités des Apologétiques de Yahyà ben 'Adi", p.39.

(١٣) هو أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني ، ولد في سنة ١٠٨٦ م وتوفي في سنة ١١٥٣ م . متكلم أشعري ومؤرخ للعقائد ، يعد مؤسس علم " تاريخ الأديان " في الحضارة الإسلامية . أشهر كتبه " الملل والنحل " و " نهاية الإقدام في علم الكلام " و " مصارعة الفلاسفة " . (المترجم) .

(١٤) الشهرستاني « الملل والنحل » ص ٢٦٢ .

- إمبردوقليس Empedocles فيلسوف يوناني من بلدة أكراجاس Acragas بصقلية (توفي سنة ٤٢٣ ق.م) . مدافع غيور عن الديمقراطية . عرض فلسفته في قصيدتين . فسّر الموجودات الطبيعية بردها إلى عناصر مادية أربعة هي : النار والهواء والتراب والماء تمتزج وتتفصل بفعل قوة المحبة (الانسجام) وقوة الكراهية (الصراع) . وعنى بتفسير الإحساسات . وقال بنظرية التطور وبنظرية التناسخ والتطهر عن طريق الفكر للهروب من عجلة الميلاد . (المترجم)

- « فيثاغورس » : فيلسوف ومتصوف يوناني . استقر في كروتون ، وهي مستعمرة يونانية في جنوب إيطاليا . كانت وفاته حوالي نهاية القرن السادس ق.م. ويظهر مؤسساً لفرقة دينية سرية كانت العلوم فيها وعلى الأخص الرياضيات وسيلة لتطهير الروح والهروب من التناسخ في مخلوقات أدنى . رأت الفيثاغورية أن العدد جوهر الأشياء والعالم كله عدد ونغم ، أي علاقات يمكن التعبير عنها كمياً بالعدد . (المترجم) .

(١٥) المصدر السابق ، ص ٢٨٦ . والمقصود هنا هو أرسطوطاليس ، أكبر فلاسفة اليونان وأكثرهم تأثيراً في تاريخ الفلسفة من بعد . (المترجم) .

(١٦) المصدر السابق ، ص ١٧٢ .

(١٧) Cuzari, v. 14, p. 328, 11,23-26, 329,11. 13-16

يهودا اللاوى : شاعر وفيلسوف يهودي . عمل طبيباً في قرطبة وغيرها من مدن إسبانيا . قرّر في آخر عمره الإقامة في فلسطين ، ووصل إلى مصر لكنه توفي بها . بدأ يكتب قصائده بالعبرية في سن مبكرة وأصبح واحداً من أشهر شعراء اليهود في كل العصور . عبّر عن آرائه الفلسفية والدينية في كتاب « خوزاري » Kuzari (سُمّي كذلك لأنه كُتب في شكل حوار بحضور ملك الخزر Khazar بين ربي ومسيحي ومسلم وفيلسوف أرسططالي) وهو مكتوب بالعربية ، وفيه يهاجم فلسفة ابن سينا متأثراً بنقد الغزالي ، ويُعرف بكتاب « الصّجة والدليل في نُصرة الدين الذليل » . ويزعم يهودا أن الديانة اليهودية ليست في حاجة إلى برهان منطقي لأنها مؤسسة على الوحي ، وخلافاً لفلاسفة اليهود في العصر الوسيط لم يشعر بالحاجة إلى التوفيق بين الدين والعقل . (المترجم) .

عن قوم ينتمون إلى " نفس مدرسة المتكلمين .. أمثال أصحاب مدرسة " فيثاغورس " ،
ومدرسة " إمبردوقليس " ، ومدرسة أرسطو ومدرسة أفلاطون أو عن " الرواقيين " (١٨)
وعن فلاسفة آخرين وعن " المشائين " الذين ينتمون إلى مدرسة أرسطو؛ (١٩)
ويتحدث " ابن رشد (٢٠) عن " المتكلمين من أهل ملتنا ومن أهل ملّة النصارى (٢١) أو على
حد تعبيره " المتكلمون من أهل الملل الثلاث الموجودة اليوم " (٢٢) ويتحدث " موسى

(١٨) الرواقيون أو « أصحاب المظلة » ، كما يسميهم الشهرستاني ينتسبون إلى مدرسة فلسفية يونانية
أنشأها « زينون » (٢٢٢ - ٢٦١ ق.م) من بلدة « كيتون » بجزيرة قبرص . وقد اتخذ من رواقه المزخرف
مقراً لمدرسته . وكانت له طريقة فذة في التعليم أعجب بها طلابه . وبعد موته خلفه « كليانثيس » Kleanthé
من بلدة « أسوس » Assos الذي اشتهر بآثاره الدينية ذات المسحة الصوفية التي أعجب بها القديس
بولس ، والتي ساعدت على أن تكون الرواقية هي أقرب المدارس الفلسفية إلى المسيحية . ووصلت
المدرسة أوج تطورها مع « خريسبوس » Chrisppos (٢٨١ - ٢٠٤ ق.م) الذي أثرها بعلمه الغزير .
واكتسبت المدرسة مع « إبيكتيتوس » Epictetus (حوالي ٥٥ - ١٣٥ م) من « هيرابوليس » بفريجيا
طابعاً أخلاقياً يؤكد الحرية والاتجاه العملي والنزعة الإنسانية . وفي مرحلة تالية أصبح للمدرسة مسحة
عالمية ظهرت في كتابات الإمبراطور ماركوس أوريليوس Marcus Aurelius (١٢١ - ١٨٠ م) وقد
تحمّس الرومان للفلسفة الرواقية ووجدوا فيها ما يدعم المبادئ والتقاليد الاجتماعية . (المترجم) .

(١٩) كلمة « الميطان » في النص العربي المطبوع من المحتمل أن تكون تحريفاً لكلمة « المشائين » وهي
ha - holekim العبرية (انظر : Goldziher : في : (1887) 705 : ZDMG , 41) .

(٢٠) أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد : فقيه وطبيب وفيلسوف ولد في " قرطبة " سنة ٥٢٠ هـ
(١١٢٦ م) وتوفي " بمراكش " سنة ٥٩٥ هـ (١١٩٨ م) . قدّمه " ابن طفيل " إلى الأمير أبي
يعقوب يوسف في عام ٥٤٨ هـ / ١١٥٣ م الذي كلّفه بشرح مذهب أرسطو ، وقد حفظ ابن رشد بشروحه
المتنوعة فلسفة أرسطو للإنسانية فاستحق بذلك أن يلقبه " دانتى " " بالشارح " الأكبر . تولى قضاء
أشبيلية وقرطبة ونكب في أواخر حياته بسبب تعصب الفقهاء وأهواء الساسة . كان شديد الإعجاب
بفلسفة أرسطو ، وواصل جهود من سبقه من فلاسفة الإسلام في التوفيق بين الفلسفة والدين . وهو من
أكثر فلاسفة الإسلام تأثيراً في الفكر الأوروبي وإليه ينتسب تيار " الرشدية اللاتينية " .
إلى جانب شروحه العديدة على أعمال أرسطو ، التي بثت في تضاعيفها الكثير من آرائه الخاصة ، له
كتاب " تهافت التهافت " في الرد على الغزالي ، " فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال " و
" الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة " يوفق فيهما بين الفلسفة والدين ويدافع عن الفلسفة ضد
خصومها ، وكتاب " بداية المجتهد ونهاية المقتصد في الفقه " على المذهب المالكي وله في الطب رسائل
عديدة إلى جانب كتابه الشهير الموسوم بـ " الكليات " . (المترجم) .

(٢١) ابن رشد : « تفسير ما بعد الطبيعة » ، ص ١٤٩٨ ، وفي النشرة اللاتينية ص ٢٠٤ .

(٢٢) المصدر السابق ، ص ١٥٠٣ ، وفي النشرة اللاتينية ص ٢٠٥ .

بن ميمون^(٢٣) عن " المتكلمين الأول من اليونانيين المنتصرين ومن الإسلام "؛^(٢٤) ويتحدث " ابن خلدون^(٢٥) عن " كلام الفلاسفة في الطبيعيات والإلهيات "؛^(٢٦) إضافة إلى هذا كله طُبِّق اصطلاح الكلام دونما تقييد على نسق معين من التفكير في الإسلام ظهر قبل ظهور الفلسفة ، سُمِّيَ أعلامه بـ المتكلمين ، وكانوا على النقيض من أولئك المفكرين ، الذين أطلق عليهم ببساطة منذ زمان " الكندي " (+ ٨٧٣ م)^(٢٧) اسم الفلاسفة . فكيف ظهر إلى الوجود هذا النسق من التفكير الذي يوصف ببساطة بأنه "كلام" وما الفقرات التي تتناول تاريخه التي يمكن أن تُضمَّ معا ؟ ذلك ما يوجد في أعمال ثلاثة كُتبت بالعربية اثنان لمسلمين هما : الشهرستاني (١٠٨٦ - ١١٥٣ م) وابن خلدون (١٣٣٢ - ١٤٠٦ م) وواحد ليهودي هو ابن ميمون (١١٣٥ - ١٢٠٤ م) .

(٢٣) هو أبو عمران موسى بن ميمون بن عبد الله . ولد بقرطبة سنة ١١٣٥ م وعاش في الأندلس والمغرب ثم في القاهرة حيث توفي بها سنة ١٢٠٤ م . كان طبيباً للأسرة " السلطانية الأيوبية " . عاصر ابن رشد والتقى به وتأثر بفلسفته كثيراً . وهو أبرز أعلام الفكر اليهودي . من كتبه : شرح على " المشنا " سمَّاه " كتاب السراج " ، ترجم فيما بعد من العربية إلى العبرية في القرن الثالث عشر ثم إلى اللاتينية والألمانية في القرن السابع عشر ، و " ثمانية فصول في وحدانية الله " ، و " دلالة الحائرين " ألفه بالعربية بحروف عبرية . وله بالعبرية " مشني تورا " أي إعادة الشريعة ، وذلك بالإضافة إلى كتبه الطبية . (المترجم) .

(٢٤) موسى بن ميمون : « دلالة الحائرين » ص ١٢٣ . (وانظر : ص ١٨١ من النشرة العربية للكتاب بعناية حسين آتاي) . (المترجم) .

(٢٥) هو أبو زيد عبد الرحمن بن محمد الشهير بابن خلدون . ولد بتونس سنة ٧٣٢هـ / ١٣٣٢ م . كانت إقامته بمصر وتوفي بالقاهرة سنة ٨٠٨هـ / ١٤٠٦ م . شارك ابن خلدون في الحياة السياسية واكتسب خبرة عميقة بأحوال البشر . من أعظم مؤرخي عصره . وهو فيلسوف للتاريخ ومؤسس لعلم العمران البشري " علم الاجتماع " وكاتب موسوعي . كتابه الرئيسي هو كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أخبار ملوك العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر " - في ثلاثة أقسام : يؤلف القسم الأول " مقدمته " الشهيرة التي يعرض فيها الأصول العامة لعلم التاريخ ويضع أسس فلسفة ناضجة لتاريخ الشعوب الإسلامية ، إلى جانب خلاصة موجزة للثقافة العقلية والعقلية ، ويحتوي القسم الثاني على تاريخ الشعوب الإسلامية وما جاورها ، والقسم الثالث يحتوي على تاريخ البربر والأسر الإسلامية في الشمال الإفريقي . (المترجم) .

(٢٦) ابن خلدون « المقدمة » - الجزء الثالث ، ص ٤١ .

(٢٧) هو أبو يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي الملقب بـ " فيلسوف العرب " لأنه أول من اشتغل بالفلسفة من ذوي الأصول العربية . ازدهر في النصف الثاني من القرن الثالث الهجري / التاسع الميلادي . تلقى تعليمه في البصرة ثم في بغداد . شارك في تهذيب الترجمات الفلسفية عن اليونانية وعن السريانية ، وقد كان في بدايته معتزلياً ، وشارك معتزلة عصره في الرد على الثنوية . والملحدين . اهتم بالرياضيات والطب . جمع في تضانيفه بين الشرع والمعقولات وحاول التوفيق بين الفلسفة والدين على طريقة الأفلاطونية المحدثة . ويمثل الكندي على وجه العموم دور الانتقال من " الكلام " إلى الفلسفة الخالصة . كان يعد من أعظم مفكرى عصره . ومن أشهر تلاميذه أحمد بن محمد الطيب السرخسي (+ ٨٩٩هـ) وأبو معشر بن محمد البلخي (+ ٨٥٥ م) . (المترجم) .

(٢) علم الكلام في نظر " الشهرستاني " و " ابن خلدون "

يمر تطور الإسلام ، في الفترة التي تشملها هذه الدراسة بمرحلتين : الأولى هي مرحلة قيام نسق موحد من الاعتقاد انطلاقاً من تعاليم عديدة متفرقة في القرآن ؛ والمرحلة الثانية هي نشأة " البدع " heresies .^(٢٨) وقد هيمن على المرحلة الأولى أولئك الذين نسميهم بـ " السلف " ^(٢٩) ، وهو اصطلاح أطلق على صحابة رسول الله وعلى " التابعين " ^(٣٠) الذين صحبوا الصحابة . وما وافق عليه هؤلاء السلف يُعدُّ أساساً لما يمكن أن نطلق عليه العصر الذهبي الأول للدين الإسلامي . وسوف نشير إلى " السلف " إما على أنهم أوائل المسلمين أو على أنهم الأتباع الأول للإسلام أو نشير ببساطة بكلمة

(٢٨) يستخدم المؤلف كلمة heresies هنا للإشارة إلى البدع المستحدثة التي شذَّ بها بعض المسلمين عن موقف أوائل السلف الذين توقفوا عن تأويل الآيات القرآنية فحملوها على ظاهرها . وسيعود المؤلف - بعد ذلك - في مواضع كثيرة إلى استخدام كلمة innovations ليدل بها على ذات المعنى ، وهي في رأينا أدق في التعبير عن الموافق الفكرية المستحدثة في الإسلام ، على ما بين الكلمتين من تفاوت واضح في مدى انطباقهما على عقائد المتكلمين . ويصعب أن نرى بالفعل في استخدام المؤلف لكلمة heresies ما يدل على ما كان يقصده من معاني كلمة " الهرطقة " والتي تعني الرفض الصريح أو الخروج على أصل متفق عليه من أصول العقيدة ، على نحو ما ظهر في الانشقاقات المتعاقبة للعقيدة المسيحية (ومعلوم أن الكلمة في أصلها يونانية هي hairesis بمعنى اختيار رأي أو استعماله على النقيض من طرائق التفكير التي تجمع الكثرة عليها) ، أو ما يقصد من معاني كلمة " الزندقة " المعربة - عن الفارسية والتي تدل على من يظهر الإسلام ويبطن المانوية - أو كلمة " الإلحاد " - العربية الأصل - والتي استعملت كلها للتعبير عما يفاير جوهر العقيدة الصافية أو يتناقض معها ، ومعلوم أن كل من انتسب إلى طوائف المتكلمين المسلمين على تباين نزعاتهم قد التقت مقاصدهم على الدفاع عن أصول الدين وإبطال حجج المعارضين له ، ومما له دلالة في هذا الشأن ما يذكره أبو الحسن الأشعري في مفتتح كتابه " مقالات الإسلاميين " من أن المسلمين " اختلفوا بعد نبينهم - صلى الله عليه وسلم - في أشياء كثيرة ضلال بعضهم بعضاً ، فصاروا فرقا متباينة وأحزابا مشتتين ، إلا أن الإسلام يجمعهم ويشتمل عليهم " . (المترجم) .

(٢٩) ابن خلدون : " المقدمة " ، ح ٣ ص ٣٧ .

(٣٠) المصدر السابق ، ح ٢ ، ص ٣٦ .

السُّلف إلى الإسلام الصحيح أو إلى المسلمين من أصحاب الدين الصحيح ، كل ذلك حسبما يقتضيه السياق .

ويشتمل الدين الذي تشكّل من تعاليم القرآن على نوعين من التكاليف ، وفق ما يرى ابن خلدون : " التكاليف البدنية " و " التكاليف القلبية " (٣١) . يحتوى القسم الأول على " الأحكام الإلهية التي تحدده تكاليف " أبدان المسلمين " وهذا هو الفقه (٣٢) ، وهو اصطلاح يفيد في معناه الأصلي " الفهم والمعرفة " ، واستخدم في أول الأمر بمعنى محدود هو " الاجتهاد " ، أى استعمال الرأى الخاص لتقرير مسائل شرعية في غياب أى سابقة تنطبق على الحالة موضوع المسألة، لكنه اكتسب فيما بعد المعنى الأشمل للدلالة على التشريع الإسلامى القائم على مصادر أربعة هي :

١ - القرآن .

٢ - السنة .

٣ - القياس .

٤ - الإجماع (٣٣) .

(٣١) المصدر السابق ، ج ٢ ص ٣٨٦ . وفى ذلك يقول ابن خلدون مانصه « صار علم الشريعة على صنفين : صنف مخصوص بالفقهاء وأهل الفتيا وهى الأحكام العامة فى العبادات والعادات والمعاملات ، وصنف مخصوص بالقوم فى القيام بهذه المجاهدة ، ومحاسبة النفس عليها ، والكلام فى الأنواق والمواجيد العارضة فى طريقها وكيفية الترقى فيها .. (ص ١١٠٠ ، بتحقيق على عبد الواحد وافي ، مكتبة مصر ، القاهرة) . (المترجم) .

ونفس التمييز بين « أعمال القلوب » وأعمال الجوارح « نجده عند « المحاسبى » فى كتابه « الرعاية لحقوق الله » ، ص ٤٢ ، وعند « الغزالي » فى « كتاب شرح عجائب القلب » من « الإحياء » ج ٢ ص ٤٠ ، كما نجد تمييزاً بين « فرائض القلوب » و « فرائض الجوارح » عند بحايا Bahya فى كتابه « الهداية إلى فرائض القلوب » ، المقدمة ، ص ٥ .

وانظر أيضاً المراجع التى أوردها جولد تسيهر Goldziher فى Streitschrift des Gazali

gegen die Batīnijja-sekte, p. 109.

(٣٢) ابن خلدون : « المقدمة » ، نفس الموضع السابق .

(٣٣) انظر : « دائرة المعارف الإسلامية » ، مادة : « فقه » التى كتبها « جولد تسيهر » ، المجلد الثانى ، ص ١٠٩ وما بعدها .

والنوع الأخير من الواجبات يتعلق بـ " الإيمان " ، الذي يُعرف بأنه " تصديق بالقلب وإقرار باللسان " (٢٤) ويتكون من عقائد ست تقررت في الدين تبعاً لحديث النبي نفسه حينما سُئل عن الإيمان فقال : أن تؤمن :

١ - بالله،

٢ - وملائكته،

٣ - وكتبه،

٤ - ورُسُله،

٥ - واليوم الآخر.

٦- وتؤمن بالقدر خيره وشره (٢٥). هكذا يعنى " الكلام " علم التوحيد theology في مقابل " الفقه " الذى يعنى التشريع . ومناقشة مسائل " العقائد الإيمانية " الست هى التى تشكّل - فيما يرى ابن خلدون - " علمَ الكلام " (٢٦). ولا يوجد - فيما أعلم - ما يجعلنا نعرف على وجه الدقة متى أصبح لفظ الكلام يُستخدم بهذا

(٢٤) ابن خلدون : « المقدمة » ، ح ٣ ص ٣٣ ، وانظر : ص ٢٥ .

(٢٥) المصدر السابق ، ص ٢٥ .

(٢٦) المصدر السابق ، ح ٢ ، ص ٢٨٦ ، وانظر ح ٣ ، ص ٣٥ . ومغزى هذه العبارات هو أن هذا النسق المخصوص يُسمّى بـ « الكلام » لأنه يتعلّق بـ « الإيمان الذى هو بحكم تعريفه أمر من أمور الكلام أى الإقرار باللسان ، وانظر فيما يلى الحاشية رقم ١٥٥ . وهذا التفسير لمعنى اصطلاح « الكلام » لا يذكره « الفتازنى » ضمن التفسيرات العديدة له التى بلغت عنده ثمانية .

« والحقيقة ، أن النسق أورد ستة أقوال فى سبب تسمية هذا العلم بـ « علم الكلام » - وهذه الأقوال هى :
- لأن عنوان مباحث المتكلمين فى العقائد كان : « الكلام فى كذا وكذا » .. فُسمي الكلام .
- ولأنه يورث قدرة على الكلام فى تحقيق الشرعيات وإلزام الخصوم ، فهو لها كالمنطق للفلسفة .
- ولأن هذا العلم لا يتحقق إلا بالمباحثة وإدارة الكلام من الجانبين ، على حين أن غيره من العلوم قد يتحقق بالتأمل والمطالعة .

- ولأنه أكثر العلوم خلافاً فيشتد افتقاره إلى الكلام مع المخالفين والرد عليهم .

- ولأنه لقوة أدلته صار كأنه هو الكلام دون ماعده من الكلام .

- ولأنه يقوم على الأدلة القطعية المؤيد أكثرها بالأدلة السمعية كان لذلك أكثر العلوم تأثيراً فى القلب وتغلغلاً ، فُسمي الكلام مشتقاً من الكلم وهو الجرح . (العقائد النسفية ، ص ٦) (المترجم) .

المعنى الاصطلاحي . ونفهم من عبارات " الشهرستاني " أنه كان هناك علم كلام سابق على نشأة الاعتزال على يد واصل ابن عطاء (+ ٧٤٨)^(٣٧) وأن " رونق الكلام " ابتداءً من " عهد هارون الرشيد " (٧٨٦ - ٨٠٩ م)^(٣٩)

وربما يمكن أيضاً الاستدلال على وجود كلام سابق على الكلام الاعتزالي من استخدام اصطلاح " المتكلمين " عند " ابن سعد " (+ ٨٤٥ م)^(٤٠) في الإشارة إلى أولئك الذين كانوا يناقشون وضع مرتكبي الكبيرة في الإسلام الذي أثارته فرقة " المرجئة " السابقة على الاعتزال^(٤١) ومن استخدام اصطلاح " يتكلم " عند " ابن قتيبة

(٣٧) انظر فيما يلي ص ٦٨ - ٦٩ .

(٣٨) واصل بن عطاء الفزّال (٨٠ - ١٣١ هـ = ٦٩٩ - ٧٤٨ م) ، هو مؤسس فرقة المعتزلة وواضع أصولها الخمسة وهي : التوحيد والعدل والمنزلة بين المنزلتين والوعد والوعيد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر . أنكر الصفات القديمة للذات الإلهية ، وحارب الثنوية والجبرية ، واعتبر العقل مصدراً للمعرفة الدينية إلى جانب القرآن والسنة والإجماع ، ودافع عن حرية الإرادة الإنسانية . (المترجم) .

(٣٩) الشهرستاني : « الملل والنحل » ، ص ١٩ .

(٤٠) أبو عبد الله محمد بن سعد بن مانع البصري الزهري . ولد سنة ١٦٨ هـ = ٧٦٤ و ٧٦٥ م وتوفي سنة ٢٣٠ هـ / ٨٥٤ م . درس على أكابر المحدثين في عصره وبخاصة محمد بن عمر الواقدي . كتابه الرئيسي وهو " كتاب الطبقات " كتاب شهير في تاريخ النبي صلى الله عليه وسلم والصحابة والتابعين حتى عصره . (المترجم) .

(٤١) Golgdziher, vorlesungen über den Islam (1910), p. 100 (English, p. 105).

والإرجاء يُقال بمعنيين : أحدهما التأخير والثاني إعطاء الرجاء و « المرجئة » اسم يُطلق على جماعة من المسلمين بالمعنى الأول للإرجاء ؛ لأنهم كانوا يؤخرون العمل عن النية والقصد ، أو بالمعنى الثاني لأنهم كانوا يقولون : لا يضر مع الإيمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة . وقيل الإرجاء تأخير حكم صاحب الكبيرة إلى القيامة فلا يقضى عليه بحكم ما في الدنيا من كونه من أهل الجنة أو من أهل النار . فعلى هذا : المرجئة والوعيدية فرقتان متقابلتان ، والمرجئة هي رد فعل على تطرف الخوارج في تكفير مرتكب الكبيرة ، وجماعات المرجئة عديدة ومختلفة فيما بينها . ونجد « الشهرستاني » يدرج ضمن المرجئة : « الحسن بن محمد بن علي بن أبي طالب » ، الذي كتب « كتاب في الإرجاء » - وهو أول كتاب في العقائد ظهر في الإسلام ، و « سعيد بن جبير » .. و « مقاتل بن سليمان » و « أبا حنيفة » و « أبا يوسف » و « محمد بن الحسن » .. وكلهم أئمة حديث يُكفرون أصحاب الكبائر ولم يحكموا بتخليدهم في النار خلافاً للخوارج والقدرية . (المترجم) .

(٨٢٨ - ٨٨٩ م) فيما يتعلّق بمناقشة مسألة حرية الإرادة عند " غيلان " (٤٢) السابق للمعتزلة (٤٣). ويشير " ابن خلدون " كذلك ، إلى المتكلمين الذين ازدهروا قبل قيام " الاعتزال " (٤٤).

فضلا عن ذلك فإننا لا نعرف من " ابن خلدون " وجود المتكلمين السابقين على المعتزلة فحسب بل ونعرف أيضا كيف تأسس علم الكلام عند أولئك المتكلمين ، وعلى أي نحو كان ذلك التأسيس. هكذا نجده يقول ، في فقرة تتناول الأحوال الدينية في الإسلام قبل قيام " المعتزلة " : إن أوائل المسلمين في محاولتهم تفسير موضوعات الإيمان لجأوا إلى آيات القرآن وإلى مرويات السنة. وعندما حدثت فيما بعد اختلافات حول " تفاصيل العقائد " ، بدأ استخدام " الاستدلال بالعقل " زيادة إلى الدليل المستمد من السنة ، وبهذه الطريقة ظهر علم الكلام " (٤٥). والاختلافات حول مسائل العقائد التي

(٤٢) " غيلان الدمشقي " . أخذ القول بنفى القدر عن " معبد الجهني " وتمادى فيه . استدعاه " عمر بن عبد العزيز " (٩٩ - ١٠١ هـ) وامتحنه . وبعد ذلك امتحنه هشام بن عبد الملك ولما أقر بنفى القدر أمر به ففقطعت يده ورجلاه فمات وصلب على باب دمشق . (المترجم) .

(٤٣) انظر : « كتاب المعارف » (نشرة F.wustenfled سنة ١٨٥٠) ص ٢٤٤ مقتبسة من ترجمة Haarbrücker لكتاب الشهرستاني « الملل والنحل » ص ٣٨٩ .

و « ابن قتيبة » هو أبو محمد عبد الله بن مسلم الدينوري . ولد في بغداد سنة ٨٢٨ - ٨٢٩ م . من أصل إيراني . ازدهر في دینور ثم في بغداد حيث توفي سنة ٨٩٩ م . لغوي ومفسر ومؤرخ . أهم كتبه « عيون الأخبار » ورسالة في التاريخ العام بعنوان « المعارف » و « تأويل شكل القرآن » ، وله في النقد الأدبي كتاب « أدب الكاتب » وكتاب « الشعر والشعراء » . (المترجم) .

(٤٤) انظر فيما يلي ص ٢٥ - ٢٨ .

(٤٥) ابن خلدون : المقدمة ، ح ٢ ، ص ٣٨٥ : ونص عبارة ابن خلدون هو على النحو الآتي : « هذه أمهات العقائد الإيمانية معللة بأدلتها العقلية ، وأدلتها من الكتاب والسنة كثيرة ، وعن تلك الأدلة أخذها السلف وأرشد إليها العلماء وحققها الأئمة . إلا أنه عرض بعد ذلك خلاف في تفاصيل هذه العقائد أكثر مثارها من الآي المتشابهة ، فدعا ذلك إلى الخصام والتناظر والاستدلال بالعقل زيادة إلى النقل فحدث بذلك علم الكلام » لـ « المقدمة » ، بتحقيق على عبد الواحد وافي ، ص ١٠٧٦) .

ويذكرنا قول ابن خلدون هنا بما سبق أن أثبتته الشهرستاني في « الملل والنحل » من أن شيوخ المعتزلة سمّت فنّها باسم الكلام « إما لأن أظهر مسألة تكلموا وتقاتلوا عليها هي مسألة الكلام » أي كلام الله بين القدم والحدوث « فسمى النوع باسمها ، وإما لمقابلتهم الفلاسفة في تسميتهم فنا من فنون علمهم بالمنطق ، والمنطق والكلام مترادفان . (« الملل والنحل » ، ص ١٨) .

وفي موضع آخر يُعلّل ابن خلدون تسمية « علم الكلام » بقوله عن المعتزلة : « وكانت طريقتهم تُسمى علم الكلام : إما لما فيها من الحجاج والجدال ، وهو الذي يسمى كلاما ، وإما أن أصل طريقتهم نفى الكلام » . يقصد ابن خلدون بذلك نفى المعتزلة لوصف الله بأنه متكلم على الحقيقة » (« المقدمة » ، ص ١٠٨٨ من نشرة : وافي » .

أدت - فيما يرى ابن خلدون - إلى قيام علم الكلام ، تشير بوضوح تماما إلى تلك المشكلات السابقة على الاعتزال مثل وضع مرتكب الكبيرة وحرية الإرادة اللتين ذكرناهما ، ومثل مشكلة الآيات المتشابهة في القرآن ، والتي سوف نذكرها في سياق مناقشتنا فيما بعد. وفيما يتعلّق بمقصد ابن خلدون من " الاستدلال " بالعقل زيادة إلى النقل " ، الذي أدى إلى قيام علم الكلام ، وكان مستخدما - من ثم - في الكلام ، فيمكن فهمه من التمييز الذي يقيمه في موضع آخر بين " العلوم الفلسفية " و " العلوم النقلية " (٤٦) وتحت هذه الأخيرة يُدخل " ابن خلدون " كلا من " الفقه " و " الكلام " ، واصفا الفقه بأنه " أصل العلوم النقلية " (٤٧) ، وقائلا عن العلوم الفلسفية : " إن موضوع كل علم من هذه العلوم ومشكلاته التي يعالجها ، ومناهج الاستدلال التي يستخدمها في حل هذه المشكلات " كل ذلك أصله طبيعة الوجود الإنساني من حيث إن " الإنسان كائن عاقل " (٤٨). أما بالنسبة للعلوم النقلية " فإنه لا مجال فيها للعقل ، فيما عدا أن العقل يمكن استخدامه في إلحاق الفروع من مسائلها بالأصول " (٤٩) ؛ " أي النقل الكلي " (٥٠).

= وقريب من هذا ما يشير إليه « عبد الرازق الأهيجي » في تعليقه للتسمية بـ « علم الكلام » ، وذلك في قوله : « لأنه بقوة أدلته كآته صار هو الكلام دون ماعداه ، كما يقال في الأقوى من الكلامين : هذا هو الكلام ، (شوارق الإلهام في شرح تجريد العقائد » ، ص ٤ ، ط ، طهران) . وقد اختار « ابن خلكان القول : « إن هذا العلم سُمي الكلام لأن أول خلاف وقع في الدين كان في كلام الله عز وجل « أمخلوق هو أم غير مخلوق » فتكلم الناس فيه فُسُمي هذا النوع كلاما وأختص به . (وفيات الأعيان ، ج ١ ، ص ٦٨٧) . (المترجم) .

(٤٦) ابن خلدون : « المقدمة » ، ج ٢ ، ص ٣٨٥ .

(٤٧) المصدر السابق ، نفس الموضع وص ٣٨٦ ، وفي ذلك يقول ابن خلدون .

« العلوم التي يُخوض فيها البشر ويتداولونها في الأمصار تحصيلاً وتعليماً هي على صنفين : صنف طبيعي للإنسان يهتدى إليه بفكره ، وصنف نقلى يأخذه عن وضعه . والأول هي العلوم الحكيمة الفلسفية ؛ وهي التي يمكن أن يقف عليها الإنسان بطبيعة فكره ويهتدى بمداركه البشرية إلى موضوعاتها ومسائلها وأنحاء براهينها ووجوه تعليمها ... والثاني هي العلوم النقلية الوضعية وهي كلها مستندة إلى الخبر عن الواضع الشرعي ، ولا مجال فيها للعقل إلا في إلحاق الفروع من مسائلها بالأصول ، لأن الجزئيات الحادثة المتعاقبة لا تندرج تحت النقل الكلي بمجرد وضعه ، فتحتاج إلى إلحاق بوجه قياسي ، إلا أن هذا القياس يتفرع عن الخبر بثبوت الحكم في الأصل ، وهو نقلى ، فرجع القياس إلى النقل لتفرعه عنه . (« المقدمة » ، ص ١٠٢٥ - ١٠٢٦) (المترجم) .

(٤٨) المصدر السابق ، ص ٣٨٥ .

(٤٩) المصدر السابق ، نفس الموضع .

(٥٠) المصدر السابق ، نفس الموضع .

غير أن " ابن خلدون " يصف نتائج هذا الاستخدام المحدد للعقل بالتالى بأنها " الأدلة العقلية " المستخدمة فى علم الكلام فيما يتصل بمسائل الاعتقاد^(٥١).

والمغزى الكامل لهذه المقابلة بين نوعى " العلوم - كما يمكن أن يفهم من عبارات " ابن خلدون " عن العلوم النقلية والتي تأتى مباشرة عقب عبارته التى أوردناها^(٥٢)، وكذلك من عباراته فى مناقشته لأحد العلوم الفلسفية ، وهو المنطق - إنما يمكن تقريره على النحو التالى : هذان النوعان من العلوم يحاولان استخراج شئ مجهول من شئ معلوم ، أو ، باستخدام مصطلحات " الكلام " ، يحاولان استخراج الغائب من الشاهد^(٥٣) . إن المجهول يُسمى ، فى العلوم الفلسفية ، " مطلوباً " ^(٥٤) والمعلوم يُسمى " مقعماً " ^(٥٥) ، وفى العلوم النقلية ، كما رأينا يُسمى المجهول " فرعاً " ، ويُسمى المعلوم " أصلاً " أو " سنة عامة " General tradition ^(٥٦) . إن المقدمة فى العلوم الفلسفية هى - فيما يقول " ابن خلدون " معنى كلى universal يُكوّنه العقل الإنسانى عن طريق التجريد من الموضوعات الحسية^(٥٧) ؛ والأصل فى العلوم النقلية - فيما يقول " ابن خلدون " - هو " الشرعيات " عن الكتاب والسنة المشروعة لنا من الله ورسوله ^(٥٨).

(٥١) المصدر السابق ، نفس الموضع .

(٥٢) المصدر السابق ، ح ٣ ، ص ١٠٨ ، ١١٢ .

(٥٣) الغزالى : « معيار العلم » ص ٩٤ . ويقول الغزالى عن المنطق : « إن مضمونه تعليم كيفية الانتقال من الصور الحاصلة فى ذهنك إلى الأمور الغائبة عنك . فإن هذا الانتقال له هيئة وترتيب إذا روعيت أفضت إلى المطلوب وإن أهملت قصرت عن المطلوب . والصواب من هيئته وترتيبه شديد الشبه بما ليس بصواب . فمضمون هذا العلم على سبيل الإجمال < هو > هذا . (« معيار العلم » ، ص ٢٧ ، بتحقيق محمد مصطفى أبو العلا ، مكتبة الجندى ، القاهرة ١٩٧٢) . ويقول ابن خلدون أيضاً : « إن المنطق علم يعصم الذهن عن الخطأ فى اقتناص المطالب المجهولة من الأمور الحاصلة المعلومه ... » (المقدمة ص ١١١) . (المترجم) .

(٥٤) ابن خلدون : « المقدمة » ح ٣ ، ص ١١٠ .

(٥٥) المصدر السابق ، نفس الموضع .

وتعبير « المقدمات العقلية » يستخدمه « ابن خلدون » أيضاً كوصف لنظريات الجوهر الفرد والخلاء التى جاءت عند الباقلانى باعتبارها أساساً تقوم عليه بعض الأدلة . (« المقدمة » ، ح ٣ ، ص ٤٠) .

(٥٦) انظر الحاشية رقم ١٩ ، وكذلك : ابن سينا : « الإشارات والتنبيهات » ، ص ٦٥ .

(٥٧) ابن خلدون : « المقدمة » ح ٣ ، ص ١٠٨ - ١٠٩ .

(٥٨) المصدر السابق ، ح ٢ ص ٢٨٥ . ولا يستخدم اصطلاح « شرعيات » هنا عند « ابن خلدون » بالمعنى الضيق لكلمة « قوانين » ، لأن العلوم النقلية التى تكون الشرعيات فيها هى الأصل لا تشتمل عنده على الفقه فحسب بل تشتمل على « الكلام » أيضاً . وانظر مثل هذا الاستخدام الواسع للفظ « الشرعيات » عند « التفتازانى » ، ص ٧ - ٨ .

وفى وصف المنهج الذى نستدل به على المجهول من المعلوم فى كلا هذين النوعين من العلوم : الفلسفى والنقلى يستخدم " ابن خلدون " نفس الاصطلاح العربى "قياس" (٥٩) . لكننا نعلم من مصادر أخرى أن لاصطلاح القياس أصلاً مختلفاً ومعنى مختلفاً فى كل نوع من هذين النوعين من العلوم . وفى مجال العلوم النقلية ، ظهر اصطلاح " القياس " بما هو منهج استدلال من مقدمات مشروعة فى الكتاب والسنة فيما يتعلق بمسائل شرعية فى " الفقه " ، حيث كان يعنى " المماثلة " analogy . والاصطلاح ، كما ظهر بهذا المعنى ، هو ترجمة للاصطلاح العبرى hekesh المستخدم فى " شريعة التلمود " بذات المعنى (٦٠) . ولفظ " القياس " يستخدم فى العلوم الفلسفية ترجمة للاصطلاح اليونانى Syllogismos ، (٦١) وينفس المعنى يستخدمه "ابن خلدون" (٦٢) فى مناقشته لعلم المنطق ، الذى يصفه بأنه " أول العلوم الفلسفية " .

على ذلك ، فعندما يقول «ابن خلدون» إنه ، مع اختلاف الآراء فى مسائل العقائد (٦٣) ظهر هناك " الاستدلال بالعقل " ، فإنه كان يقصد أن المتخصصين حول هذه المسائل قد

(٥٩) المصدر السابق ، ج٢ ص ٣٨٥ ، ج٣ ص ١١٠ . ومن الملاحظ أن القياس أستخدم أولاً مرادفاً « للرأى » وإن كان مجال الحكم الشخصى فيه أضيق منه فى الرأى . وكان ظهوره فى الأحكام الفقهية يعنى استنباط حكم الشبيه من شبيهه أو نظيره ، أو استنباط حكم القليل من الكثير (استناداً إلى أن ما يصدق على الكل يصدق بالتبعية على أجزائه) ، أو باستخراج علّة الحكم المشتركة بين جزئيات مختلفة (وهو ما يُعرف بالقياس الاستدلالي) . والقياس بهذا المعنى يقابل الـ analogy ويغاير الاصطلاح الفلسفى للقياس Syllogism بمعنى لزوم النتيجة من مقدمتين . وهذا المعنى الفلسفى للقياس لم يعرف إلا بعد ترجمة كتب أرسطو المنطقية إلى العربية . (المترجم) .

(٦٠) Margoliouth, "Omar's Instructions to the Kadi, JRAS" (1910) , p.320, Schact, the origins of Muhammadan Jurisprudence , p. 99 .

(٦١) انظر الترجمة العربية للقياس فى « التحليلات الأولى » لأرسطو : Anal . Pri. 1,2, 24b, 18 . وفى مواضع أخرى من نفس الكتاب ونقرأ فى الترجمة العربية ما نصه : « أما القياس فهو قول إذا وضعت فيه أشياء أكثر من واحد لزم شيء ما آخر من الاضطرار لوجود تلك الأشياء الموضوعية بذاتها . وأعنى : « بذاتها » أن تكون لا تحتاج فى وجوب ما يجب عن المقدمات التى ألف منها القياس إلى شيء آخر غير تلك المقدمات » .

(منطلق أرسطو : التحليلات الأولى » ص ١٤٢ - ١٤٣ ، نقل تذارى (ثيادورس) ، بتحقيق عبد الرحمن بدوى ، دار القلم بيروت ، ١٩٨٠) . (المترجم) .

(٦٢) ابن خلدون : « المقدمة » ، ج٣ ص ١٠٨ - ١١٠ .

(٦٣) المصدر السابق ، ص ٨٧ .

استعاروا من " الفقه " منهج " القياس " أى " المماثلة " analogy ، الذى كان مستخدماً فى مسائل الأحكام والمعاملات الشرعية ثم طُبِّق بعد ذلك على مسائل الاعتقاد . وعندما يقول إنه بذلك " حَدَّثَ الكلام " فإنه كان يقصد إذن أن اسم الكلام قد أُطلق على تطبيق منهج المماثلة هذا على مسائل العقائد تمييزاً له عن استخدامة الفقهاء فى مجال الأحكام والمعاملات الشرعية ، لأن الكلام يعنى " الحديث " ، والإيمان بحكم تعريفه هو ، كما رأينا " إقرار بالقلب وتصديق باللسان " (٦٤) بينما يشير الفقه ، فى المقابل ، إلى " العمل " لأنه عبارة عن " أحكام الله تعالى فى أفعال المكلفين " (٦٥). لكن سوف يلاحظ أن "ابن خلدون " لا يقول لنا مَنْ من الذين اشتركوا فى مناقشة هذه المسائل الحادثة فى العقيدة كان هو الذى استخدم هذا المنهج الجديد فى الاستدلال. والذى يمكن استنتاجه من صمته حول هذه النقطة هو أن ذلك المنهج الجديد فى الاستدلال قد استخدمه ليس فقط أولئك الذين يصفهم بأنهم أدخلوا البدع بل وأولئك الذين اتبعوا تعاليم السلف كذلك . وسوف نناقش فيما بعد ما يقصده ابن خلدون بالبدع هنا (٦٥).

إن الفرق التى ظهرت فى الإسلام كثيرة (٦٦) وأكثر منها الاختلافات حول مسائل العقيدة . غير أننا سنتناول فحسب ، تبعاً لأهداف دراستنا الراهنة ، اختلافات بعينها تتعلق بمسألتين إيمانيتين هما المسألة الأولى والمسألة السادسة ، أى الإيمان بالله ، وهو ما يعنى الإيمان بالتصور الصحيح عن "الله" ، والإيمان بالقدر Predestination وهو ما يعنى الإيمان بسلطان الله على الأفعال الإنسانية . فلقد ظهرت ، فيما يتعلق بهاتين المسألتين الإيمانيتين ، اختلافات فى الإسلام حتى قبل قيام "الاعتزال " ، وهى الاختلافات التى أدت إلى مجالات عُرفت اصطلاحاً بـ " الكلام " .

(٦٤) انظر فيما سبق ص ٤ ، وفى هذا المعنى يقول ابن خلدون « إن الاعتبار فى التوحيد هو الإيمان فقط الذى هو تصديق حكمى ، فإن ذلك من حديث النفس ، وإنما الكمال فيه حصول صفة منه تتكيف بها النفس ، كما أن المطلوب من الأعمال والعبادات أيضاً حصول ملكة الطاعة والانقياد (« المقدمة » ص ١٠٧٢) وفى حديث ابن خلدون هذا تصوير دقيق لمعنى الإيمان فى العقيدة الإسلامية (المترجم) .

(٦٥) انظر فيما سبق ص ٤ . وهنا يقول ابن خلدون « الفقه هو معرفة أحكام الله تعالى فى أفعال المكلفين بالوجوب والحظر والندب والكراهة والإباحة ، وهى متلقة من الكتاب والسنة وما نصبه الشارع لمعرفةها من الأدلة » . (« المقدمة » ، ص ١٠٤٥) . (المترجم) .

(٦٥) أنظر فيما يلى ص ٥٣ - ٥٤ .

(٦٦) البغدادى : الفرق بين الفرق ، ص ١٢ .

كانت اختلافات السابقين على المعتزلة عن التصور الصحيح لله هي - فيما يرى " ابن خلدون " - تلك التي تتعلّق بالتشبيه anthropomorphism . وهذه الاختلافات نتجت عن الأوصاف المتباينة^(٦٧) التي وُصف الله بها في القرآن . فمن ناحية " ورد فيه وصف المعبود بالتنزيه المطلق الظاهر الدلالة من غير تأويل في آي كثيرة ، وهي سلوب كلها " (٦٨) ومن ناحية أخرى ، " وردت في القرآن أي أخرى قليلة توهم التشبيه " (٦٩) . هذه الآيات المتباينة ، فيما يرى ابن خلدون ، أدت إلى آراء ثلاثة :

(٦٧) الاعتقاد بوجود أوصاف متباينة للذات الإلهية - في القرآن الكريم - وهم يرتفع بالنظر إلى النص القرآني في مجموعه من ناحية ، وبالاتّجاه إلى طبيعة الخطاب الديني من ناحية أخرى . وجدير بالملاحظة أن أكثر المواقف الدينية تطوراً هو ما يجتمع فيه الإيجاب والسلب في الإشارة إلى الذات العلية . والإسلام بما هو ديانة تنزيه خالص تُذكر فيه ذات الله سبحانه بما ينفي عنها أي صفة من صفات النقص من موت أو نسيان أو غفلة أو ضلال أو نحوه ، كما تُذكر - في آيات الأسماء وفي غيرها من الآيات الكريمة - بكل ضروب الكمال على إطلاقه التي لا يشارفها فيه أحد من الخلق . وكما نبّه الله تعالى إلى أسمائه ليُعَرَفَ نَبّه سبحانه إلى أنه ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ﴾ وأنه تعالى ﴿ لَا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ ﴾ وأنه ﴿ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ ﴾ وذلك لكي لا يخطر في الوهم أن ذاته معطلة عن الفاعلية أو أن وجوده ، الذي هو الوجود في ذاته ، مناف لطبيعة الوجود ، أو أن ذاته لا تُعنى بسواها مع الموجودات ، أو أن غيره مكثف في وجوه بذاته ومحكوم في وجوده بطبيعته التي وجد عليها - كما شاع من قبل في عقائد وفلسفات سابقة على الإسلام . هذا إلى أن لغة الخطاب الديني الذي يستوعبه الوجدان الإنساني لا يمكن أن تأتي مفرطة في التجريد أو تلجأ إلى سلب كل صفة أو علاقة يشاربها إلى الذات الإلهية التي لا يمكن التعبير عنها أصلاً ، وعلى هذا اتسعت هذه اللغة لأساليب الرمز والمجاز ؛ ترسيخاً للإيمان الديني في النفوس - خاصة وأن كثيراً من الناس لا يقع له التصديق إلا من التخيل . كما نبّهت هذه اللغة العقل الإنساني القادر على التجاوز والعلو إلى سر التوحيد « الذي لا يدرك بوهم ولا يُقدَّر بفهم » . وأشار تعالى إلى أنه « الظاهر » « الباطن » . ولا يكون التباين والاختلاف بين الإيجاب والسلب أو بين الظهور والبطون إلا للموجود المحدود المقدر الذي لوجوده ابتداء كما أن له انتهاء والذي يظهر بوجوده ويحتجب بعدمه . وبهذا يكون للموجود المحدود ند كما يكون له ضد ، وطبيعة الصفة فيه تكون بالطبع تابعة لطبيعة الموصوف . وليس التباين المتوهم في النص بدال على أي درجة من درجات التباين الحقيقي في طبيعة الوجود الإلهي ، لكنه تباين - بالفعل - في النظر إليه أو في مستويات الوعي بحقيقته القصوى . وكما يقول « ابن سينا » في رسالة العشق : « إن » الخير الأول ظاهر متجل لجميع الموجودات . ولو كان ذاته محتجباً عن جميع الموجودات بذاته ، غير متجل لها ، لما عُرف ، ولما نيل منه بته . ولو كان ذلك في ذاته بتأثير الغير لوجب أن يكون في ذاته المتعالية عن قبول الغير تأثير للغير وهذا خلف . بل ذاته بذاته متجل ، ولأجل قصور بعض النوات عن تجلّيه يحتجب فبالحقيقة لا حجاب إلا في المحجوبين والحجاب هو القصور والضعف والنقص . وبهذا يؤكد « ابن سينا » على حقيقة إيمانية وهي حضور الله في وعي المؤمن حينما يرتقى من الكثرة إلى الوحدة ، فيفقه إذ ذاك تسبيح ما في السموات وما في الأرض لله رب العالمين . (المترجم) .

(٦٨) ابن خلدون : « المقدمة » ، ج ٣ ، ص ٣٦ .

(٦٩) المصدر السابق ، ص ٣٧ .

أولاً ، رأى السلف " الذين غلبوا أدلة التنزيه " (٧٠). ومرجع ذلك عند " ابن خلدون " هو " كثرة " (٧١) آيات التنزيه و " قلة " آيات التشبيه ، وأيضا " لوضوح دلالة آيات التنزيه ... وهى آيات سلوب كلها وصريحة فى بابها " (٧٢) ويجب القول إن هذا التفسير لا يتطابق إلا تطابقاً جزئياً مع ما نجده فى القرآن بالفعل. حقا ، إن القرآن يشتمل على آيات تنزيه جاءت فى صيغة سلوب ، ونعنى بها الآية : ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ (٤٢ : ١١) ، وآية ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ (١١٢ : ٤) . فهاتان الآيتان بالفعل ، أكثر وضوحاً فى إنكارهما للتشبيه من الآيات التى تصف الله بآيات لا تتضمن غير التشبيه . لكن المؤكد أن هاتين الآيتين الصريحتين فى تنزيههما ليستا بأكثر من تلك الآيات التى تتضمن التشبيه . ولكى نبرز تفسير " ابن خلدون " فيمكن اقتراح أنه كان يعنى بتلك الآيات التى تتضمن التشبيه ، على نحو ما سيذكر من بعد ، ما جاء منها بالتشبيه الغليظ أى " باعتقاد اليد والقدم والوجه ، (٧٣) وأنه كان يعنى بآيات التنزيه التى هى سلوب كلها وصريحة فى بابها ، لا الآيتين اللتين ذكرناهما هنا فحسب ، ولكن أيضا تلك الآيات التى تُدين الوثنية وعبادة آلهة أخرى مع الله ، وهى التى تفيد نفى التشبيه ضمناً . وباستخدام الألفاظ على هذا النحو اقتنع " ابن خلدون " أن آيات التنزيه الصريحة التى جاءت فى صيغة سلوب هى أكثر من تلك التى تتضمن التشبيه فحسب ، مع أن الإحصاء قد لا يثبت صحة عبارته فى هذا الخصوص. وقد سلّم السلف بآيات التشبيه ، فلم يتعرضوا لمعناها بتأويل ، لأنهم - فيما يقول " ابن خلدون " - " علموا استحالة التشبيه وقضوا بأن الآيات من كلام الله فأمنوا بها ولم يتعرضوا لمعناها ببحث ولا تأويل " (٧٤) .

ثانياً وثالثاً ، بجانب أولئك الذين تبّنوا الرأى السابق ، يذكر " ابن خلدون " أنه قد وُجِدَتْ قِلَّةٌ من " المبتدعة " (٧٥) . من هؤلاء المبتدعة فرقتان رئيستان : فرقة توغّلت فى

(٧٠) المصدر السابق ، نفس الموضع .

(٧١) المصدر السابق ، ص ٣٦ - ٣٧ .

(٧٢) المصدر السابق ، ص ٣٦ ..

(٧٣) المصدر السابق ، ص ٣٦ - ٣٧ .

(٧٤) المصدر السابق ، ص ٣٧ .

(٧٥) المصدر السابق ، نفس الموضع .

التشبيه الصريح مخالفة بذلك أى التنزيه المطلق^(٧٦) ، وفرقة حاولت التوفيق بين آيات التشبيه وآيات التنزيه وذلك بتأويل آيات التشبيه^(٧٧) . فالبعض تعاملوا مع الآيات التى تنسب إلى الله أبعاد الجسم الإنسانى مثل " اليد والقدم والوجه " ^(٧٨) بأن " أولوها بقولهم : " جسم لا كالأجسام " ^(٧٩) ؛ وآخرون أولوا الآيات التى تصف الله بأوصاف تتضمن امتلاكه لجسم إنسانى مثل " الجهة والاستواء والنزول والصوت والسمع " ^(٨٠) لتعنى " صوتاً لا كالأصوات ، وجهة لا كالجهاث ، ونزولاً لا كالنزل " ^(٨١) . ويرفض " ابن خلدون " هذا المنهج فى التوفيق محتجاً بأن أى صيغة من قبيل : " جسم لا كالأجسام " هى خرق لمبدأ عدم التناقض ، ذلك لأن صيغة كهذه تكون مساوية للقول بأن الله هو مثل غيره من الأشياء وليس مثلها كذلك^(٨٢) .

ولفظ مبتدعة innovators الذى يصف " ابن خلدون " به كلاً من غلاة المشبهة وأولئك الذين استخدموا صيغة " جسم لا كالأجسام " ربما بدا لأول وهلة أنه مستخدم هنا بمعنى " هراطقة " Heretics لأن لفظ " بدعة " Innovation يستخدمه من بعد - وبالمعنى الخاص للهرطقة - فى الإشارة إلى المعتزلة^(٨٢) .

(٧٦) المصدر السابق ، نفس الموضع . ويشير ظهور آراء جديدة - هنا - على نحو مفصل تتعلق بآيات التشبيه الواردة فى القرآن إلى ما حدث بين أهل السنة قبل ظهور « الاعتزال » . ولا يوجد عند « الشهرستاني » ما يتطابق مع بيان كهذا .

(٧٧) المصدر السابق ، نفس الموضع .

(٧٨) المصدر السابق ، نفس الموضع .

(٧٩) المصدر السابق ، نفس الموضع .

(٨٠) المصدر السابق ، نفس الموضع .

(٨١) المصدر السابق ، جـ ٣ ، ص ٢٨ .

(٨٢) المصدر السابق ، نفس الموضع . وفى ذلك يقول « ابن خلدون » : وفريق منهم ذهبوا إلى التشبيه فى الصفات كإثبات الجهة والاستواء والنزول والصوت والحرف وأمثال ذلك ، وآل قولهم إلى التجسيم ، ففزعوا مثل الأولين إلى قولهم صوت لا كالأصوات ، جهة لا كالجهاث ، نزول لا كالنزل ، يعنون من الأجسام . « (المقدمة » ، ص ١٠٧٨) (المترجم) .

(٨٣) المصدر السابق ، نفس الموضع .

ومهما يكن الأمر ، فبسبب تَبْنَى الحنابلة مؤخراً لصيغة " جسم لا كالأجسام " (٨٤) وورود هذه الصيغة أيضاً على لسان " الأشعري " (٨٥)(٨٦) ، يتضح تماماً أن ابن خلدون يستخدم ببساطة لفظ " مبتدعة " هنا للدلالة على أولئك الذين استحدثوا شيئاً جديداً (٨٧) . ويتضح من هذا ، تبعاً لما نعرفه من " ابن خلدون " ، أن صيغة " جسم لا كالأجسام " قد أستخدمت

(٨٤) المصدر السابق ، ج ٢ ص ٤٤ ، ص ٤٧ .

(٨٥) على بن إسماعيل إسحاق أبو الحسن الأشعري ، مؤسس فرقة الأشاعرة الكلامية . ولد بالبصرة وتعلم بها وتوفي ببغداد سنة ٣٢٠ هـ يرجع نسبة إلى الصحابي أبي موسى الأشعري . انتهت إليه رئاسة « الكلام » في عصره . وعُرف بنظريته في « الكسب » في تقرير قدرة الإنسان على الفعل كسباً ووقوعاً للإنسان وخلقاً لله . كان الأشعري في بدايته معتزلياً ثم تنكر للمعتزلة وانفصل عنهم ، بعد أن ناظر أستاذه أبا علي الجبائي ، ورجع إلى حظيرة السنة ، لكنه اتخذ طريقاً وسطاً بين مذهب أهل السنة ومذهب الاعتزال . له مصنفات كثيرة منها: « مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين » و « الإبانة عن أصول الديانة » و « اللمع » ورسالة في استحسان الخوض في علم الكلام . لاقى مذهب الأشعري قبولا عاما بين المسلمين فيما عدا جماعة من الحنابلة . وأكمل مذهبه بعده صفوة من علماء الإسلام أمثال « أبي بكر الباقلاني » (٤٠٢+) هـ و « ابن فورك » (٤٠٦+) هـ و « أبي إسحاق الإسفراييني » (٤١٨+) هـ و « عبد القادر البغدادي » (٤٢٩+) هـ و « أبي بكر البيهقي » (٤٥٨+) هـ و « أبي القاسم القشيري » (٤٦٥+) هـ و « أبي إسحاق الشيرازي » (٤٧٦+) هـ و « أبي المعالي الجويني » (٤٧٨+) هـ و « أبي حامد الغزالي » (٥٠٥+) هـ و « ابن تومرت » (٥٢٤+) هـ الذي نشر الأشعرية في بلاد المغرب و « الشهرستاني » (٥٤٨+) هـ . (المترجم) .

(٨٦) انظر الحاشية رقم ١٧ فيما يلي ص ١٥٧ . وراجع ما أثبتناه من قبل في حاشيتنا عن : البدعة والهرطقة . (المترجم) .

(٨٧) انظر الحواشي : ٦٩ ، ٩٨ ، ١٥٤ . وكذلك يصف « الشهرستاني » في كتابه « نهاية الإقدام » الأشعري بأنه واحد من الذين أبدعوا اعتقاداً معيناً فيما يتعلق بالقرآن خرق به إجماع السلف والحنابلة ، ويدون أن يقول الشهرستاني إن هذه البدعة هرطقة heresy . ومن المحتمل أيضاً أن لفظ « مبتدعة » عند « ابن خلدون » لم يكن يعنى - وهو يشير إلى غلاة المشبهة - الدلالة على الهرطقة ، وهو يرى أن فرقة من غلاة المشبهة ظهرت بعد « المحنة » قد أدرجها « الشهرستاني » ضمن أولئك الذين « يتعلقون بظواهر الكتاب والسنة » (الملل والنحل ، ص ١٩ - ٢٠) ، وانظر فيما يلي الحواشي رقم ١٣٠ ، ١٣٨ ، ١٤١ . وعبارة « الشهرستاني » التي يشير المؤلف هنا إليها هي : « كانت السلف على إثبات القدم والأزلية لهذه الكلمات » أى كلمات الله « دون التعرض لصفة أخرى وراعاها ، فكانت المعتزلة على إثبات الحدوث والخلق لهذه الحروف والأصوات دون التعرض لأمر وراءها ؛ فأبدع الأشعري قولاً ثالثاً وقضى بحدوث الحروف وهو خرق الإجماع ، وحكم بأن ما نقرأه كلام الله مجازاً لا حقيقة وهو عين الابتداع فهلا قال ورد السمع بأن ما نقرأه ونكتبه كلام الله تعالى دون أن يتعرض لكيفيته وحقيقته » . (« نهاية الإقدام » ، ص ٢١٣) (المترجم) .

لدى البعض من أهل السُّنة في معارضتهم للتشبيه الصريح وذلك قبل استخدامها عند هشام بن الحكم الشيعي^(٨٨)(٨٩) ، الذي كان يقول بالتشبيه الصريح^(٩٠) .

إن تصوّر الله على أنه جسم لا كالأجسام ، والذي يثبت " ابن خلدون " قول بعض المسلمين السابقين على المعتزلة به ، ليس تصوراً جديداً في تاريخ الدين . ففي المسيحية أكّده " ترتوليان " Tertullian^(٩١) بجسارة^(٩٢) ، وكما بيّنت في موضع آخر ، فقد استند هذا التصور على أساس أن الله في " الكتاب المقدس " ، سواء في " العهد القديم " أو في " العهد الجديد " لا يوصف أبداً بلفظ يدل على أنه " لا جسمي " Incorporeal ، وإنما يوصف هنالك ، وعلى نحو مباشر في " العهد القديم " بأنه

(٨٨) الأشعري : « مقالات الإسلاميين » ، ص ٢٢ ، ص ٢٠٨ .

(٨٩) هو أبو محمد الشيباني هشام بن الحكم الكوفي . من أكابر « الرافضة » ومشهورهم . كان مجسماً من الغلاة وكان عارفاً بصناعة الكلام وله فيه مؤلفات كثيرة منها « الإمامة » و « القدر » ، و « الرد على المعتزلة » و « الرد على الزنادقة » و « الرد على من قال بإمامة المفضول » . كان من أصحاب جعفر الصادق ، وكان ينقطع إلى « يحيى بن خالد » البرمكي . مات على الأرجح بعد نكبة البرامكة بعدة يسيرة مستترا سنة ١٩٠ هـ (المترجم) .

(٩٠) المصدر السابق ، ص ٣١ .

إذ يبين الأشعري أن أصحاب « هشام بن الحكم الرافضي » يزعمون أن معبودهم جسم ، وله نهاية وحد ، طويل غريض عميق ، طوله مثل عرضه ، وعرضه مثل عمقه ، لا يوفى بعضه على بعض ... وزعموا أنه نور ساطع له قدر من الأقدار في مكان دون مكان ... ذو لون وطعم ورائحة ومجسّة ، لونه هو طعمه وطعمه هو رائحته ورائحته هي مجسته ، وهو نفسه لون ، ولم يعينوا لوناً ولا طعماً هو غيره ، وزعموا أنه هو اللون ، وهو الطعم ، وأنه قد كان لا في مكان ، ثم حدث المكان بأن تحرك الباري فحدث المكان بحركته فكان فيه ، وزعموا أن المكان هو العرش » (« مقالات الإسلاميين » ، ص ٣١) . (المترجم)

(٩١) ترتوليان (١٦٥-٢٢٠ م) . محام من قرطاجنة . اعتنق المسيحية وأصبح كاهناً . انصرف إلى التأليف في الدين وكان لاهوتياً عميقاً متضلّعاً من اليونانية تضلعه من اللاتينية . تعدّ مصنفاته أول الكتب المسيحية باللغة اللاتينية ، حمل على الفلسفة واعتبرها أساس نشأة البدع في المسيحية . أهم كتبه « كتاب دفاع » موجه إلى حكام الولايات المتحدة الرومانية يبين فيه عدم مشروعية اضطهاد المسيحيين ، و « كتاب إلى الأمم » يهاجم فيه الوثنية و « كتاب النفس » . (المترجم) .

(٩٢) Adv. prax. 7 (p L2, 162 c) .

موجود لا يشبه أيًا من خلقه ، وهو ما استمد منه فيلون Philo^(٩٣) والفلاسفة الكتابيون Scriptural Philosophers الآخرون بعده ، عقيدتهم في لا جسمية الله^(٩٤) . وعلى هذا النحو ، يمكن أن نضيف أيضا أنه لا يوجد في القرآن لفظ يفيد وصف الله بأنه "لا جسم" ؛ وإنما يوصف بأنه موجود لا يشبه أيًا من خلقه ، وهذا هو المعنى الأول للتنزيه ، أي تنزيه الله عن أي شبه بال مخلوقات . غير أنه من الصعب أن نقرر إمكانية وجود أصل ترتولياني لهذا الرأي في الإسلام ، ذلك لأن التأثيرات المسيحية على علم الكلام قد جاءت إليه من المسيحية اليونانية لا من المسيحية اللاتينية ؛ ولم يكن رأي "ترتوليان" سائدًا في المسيحية اليونانية^(٩٥) .

(٩٣) « فيلون » : فيلسوف إسكندراني عاش في القرن الأول الميلادي . ينتمي إلى أسرة إسرائيلية من أكبر أسرات الإسكندرية في ذلك العصر . ألف كثيراً من الكتب الفلسفية والدينية . فسر « العهد القديم » سالكا في ذلك مسلك الفلسفة اليونانية ، لا سيما الرواقية واصطنع مذهب التأويل المجازي في الديانة اليهودية . مذهبه في الأخلاق هو مذهب الرواقيين مصبوغا بصيغة يهودية أفلاطونية ؛ وبهذا الاتجاه كانت أخلاقياته أقرب إلى المسيحية من الأخلاقيات الرواقية . من مصنفاته : « مسائل وحلول » و « تفسير مجازي لسفر التكوين » و « موسى » و « تقرير اليهود » . (المترجم) .

(٩٤) جبة « أوريجن » على « بعض » من يقولون إن الله من طبيعة جسمية نقية وأثيرية (In Joan XII, PG14, 432) لا تشير إلى رأي شبيه برأي « ترتوليان » ، أي أن الله جسم فريد في ذاته. Adv. prax. 7 (pl2, 162 c) لأن الجسم الفريد في ذاته الذي يصف ترتوليان الله به هو جسم ليس حتى كأي جسم معروف من جنس ما يصفه « أوريجن » بأنه « نقي وأثيري » . والرأي الذي يشير « أوريجن » إليه هو بالأحرى شبيه برأي « ثاوفراسطس » Theophrastus ، خليفة أرسطو ، الذي يعرف الله بأنه « السماء » أو بأنه « النجوم والبروج السماوية » . (Cicero , De Nat. Deor, 1.13, 35) وكل ما من شأنه أن يوصف عند « أوريجن » بأنه من طبيعة « نقية وأثيرية » . وهكذا أيضاً يشير « أثيناغوراس » Athenagoras إلى « أرسطو وأتباعه » عندما يقول إن جسم الله هو « الفضاء الأثيري والنجوم السماوية وتلك النجوم الثابتة » (Supplicatio 6) .

(٩٥) الغزالي : « تهافت الفلاسفة » المسألة العشرون ، ص ٣٥٥ .

لا نوافق المؤلف على ما يذهب إليه هنا ، ونكتفي بالإحالة إلى عبارات الغزالي القاطعة في هذا الشأن والتي نظن أن المؤلف لم يكشف عن مضمونها بدقة . يقول الغزالي عن القرآن : « ما ورد فيه من أمثال ضربت على حد أفهام الخلق كما أن الوارد من آيات التشبيه وأخباره أمثال على حد فهم الخلق . والصفات الإلهية مقدسة عما يتخيلها عامة الناس (تهافت الفلاسفة » ، ص ٣٥٥) . وإذا كان التمثيل يطلق على التشبيه مطلقا (« الكليات » لأبي البقاء الكفوي ، ج٢ ، ص ٧٤ ، ط دمشق ، ١٩٧٥) فإنه لا يغيب عن إدراك المسلم - وهو يتمثل بعقيدة التوحيد الخالصة - وأن الله سبحانه وتعالى ﴿ ليس كمثله شيء ﴾ دلالة التوجيه الإلهي : ﴿ فلا تضرّبوا لله الأمثال .. ﴾ (« النحل » : ٧٤) . (المترجم) .

وإذن فيلزم أن يكون هذا المنهج في تأويل الأوصاف المشبهة قد حدث في الإسلام من داخل الإسلام ذاته . فكيف أمكن له أن يظهر من داخل الإسلام ذاته ؟ هذا ما سأحاول تفسيره الآن .

إن اللفظ العربى " تشبيه " المرادف للفظ الإنجليزى anthropomorphism يعنى حرفيا تشبيه الله بخلقه ، أى تشبيه الله بالبشر . وعلى هذا النحو أيضا ، فإن تعبير "آيات التشبيه" (٩٦) الذى يشير إلى آيات التشبيه فى القرآن ، إنما يعنى حرفيا الآيات القرآنية التى يوصف الله فيها بأوصاف مثل أوصاف البشر . هذه الآيات هى التى أولها بعض السابقين على المعتزلة ، تبعا لما يقرره " ابن خلدون " بصيغة : " جسم لا كالأجسام " . إن الشبهية " likeness بين الأشياء عموما ، وليس بالضرورة بين الله والبشر فحسب ، هى أيضا أساس الاستدلال الشرعى عن طريق المماثلة analogy « التمثيل الملحق بالقياس » (٩٧) كما هو مستخدم فى الفقه منذ نشأته . هكذا نجد فى وصية الخليفة " عمر بن الخطاب " فى القضاء التى أوردها ابن خلدون ، قول الخليفة : " اعرف الأمثال والأشباه ، وقس الأمور بنظائرها " (٩٨) . لندرس الآن إذن الطريقة التى يُستخدم فيها مفهوم " الشبهية " likeness فى " الفقه " ونرى ما إذا كان سيلقى أى ضوء على صيغة : " جسم لا كالأجسام " المستخدمة فى تأويل " الشبهية " المتضمنة فى آيات التشبيه الواردة فى القرآن .

والآن ، عندما ندرس القضايا الفعلية المماثلة analogy على نحو ما تُستخدم فى الفقه ؛ فإننا واجدون أن الأشباه likenesses التى تقوم على أساسها المماثلات -analogies هى أشباه خاصة بعينها تتعلق بجوانب بعينها تلاحظ فى الأشياء التى هى فى

(٩٦) ابن خلدون « المقدمة » ، ج ١ ، ص ٣٩٨ .

(٩٧) هو إثبات حكم فى جزئى لوجوده فى جزئى لمعنى مشترك بينهما « (« الكليات » ، ج ٢ ص ٧٤) (المترجم) .

(٩٨) وردت وصية عمر إلى أبى موسى الأشعرى عندما ولأه قضاء الكوفة فى كتاب « الكامل » لأبى العباس المبرد وفى كتاب « أعلام الموقعين » لابن القيم ، وطعن فيها فقهاء الظاهرية المنكرون للقياس والرأى - وعلى رأسهم ابن حزم . (المترجم) .

مجموعها غير متشابهة . والمثال الجيد على مثل هذا الاستخدام المماثلة « قياس النظير » في الفقه نجده في القضية التي أثبتها " ابن خلدون " نفسه والتي يستخدم فيها منهج المماثلة في الفقه : في القرآن (سورة البقرة : ٢١٦ ، وسورة المائدة : ٩٢ - ٩٣) (٩١) تحريم لشرب الخمر الذي يعنى " نبيذ العنب " . ومهما يكن الأمر ، فإن المنع يمتد في الفقه ليشمل " النبيذ " أى عصير البلح . وقد حدث هذا على أساس حجة هي : إنه على الرغم من أن " الخمر " و " النبيذ " ليسا مثليين ، إلا أن بينهما مماثلة analogy وذلك بقدر ما يتشابهان في كونهما مُسبِّبَيْن للسُّكْر (١٠٠) . ونجد مثلاً جيداً آخر في محاولة الشافعى (١٠١) بيان القياس بين شيئين مختلفين : كلب وميئة ، فيما يتعلق بعدم جواز دفع ثمنهما ؛ في حالة الكلب إذا ما قتله شخص ما ، وفي حالة الميئة إذا ما أحرقها شخص ما . هذا القياس يقيمه على أساس وجود تشابه بين الكلب والميئة طالما أن الاحتفاظ بالكلب محرّم إلا لأغراض ضرورية بعينها وأكل الميئة محرم بالمثل إلا لضرورات في أحوال بعينها (١٠٢) . المماثلة « قياس النظير » في الفقه لا تعنى ببساطة إذن التشابه ، وإنما تعنى جانباً ما بعينه أو جوانب بعينها من التشابه بين أشياء تكون في سائر الجوانب الأخرى غير متشابهة .

(٩٩) المصدر السابق ، ج ٢ ص ٢٨٨ ؛ وانظر أيضاً الحاشية التي أثبتها روزنتال على ترجمته ص ٢٣١ - ٢٣٢ .

(١٠٠) الإشارة هنا هي إلى الآيات الكريمة : ﴿ يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِنَّهُمْ أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا ﴾ (البقرة ٢١٩) ، ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنصَابُ وَالْأَزْلَامُ رَجَسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ ﴾ (المائدة ٩٠ - ٩١) (المترجم)

(١٠١) الشافعى : محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع الهاشمى القرشى أبو عبد الله . أحد الأئمة الأربعة عند أهل السنة . ينتسب إليه فقهاء المذهب الشافعى . ولد في غزة بفلسطين ومنها حمل إلى مكة وهو ابن سنتين . زار بغداد وقصد مصر سنة ١٩٩ هـ وبقي بها حتى وفاته سنة ٢٠٤ هـ . قال عنه الإمام أحمد بن حنبل : « ما من أحد بيده محبرة أو ورق إلا وللشافعى في رقبتة مئة » . هو واضع علم أصول الفقه . له تصانيف كثيرة أشهرها : « كتاب الأم » و « الرسالة » و « أدب القاضى » . (المترجم)

(١٠٢) اقتبس Margoliouth في كتابه The early development of Mohomedanism, p. 97 وانظر أيضاً قائمة بأمتثلة على استخدام القياس ، في : Schact , " Origins. pp. 106 - 111 . وقد أورد « الشافعى » القياس المشار إليه هنا في كتابه « الأم » تحت عنوان « بيان الخلاف في ثمن الكلب » =

لنتخيل الآن أن تلك الجماعة من المسلمين الأوائل الذين كانوا معارضين ، حتى قبل ظهور المعتزلة كما رأينا ، للتشبيه أى لأخذ آيات التشبيه الواردة فى القرآن مأخذاً حرفياً ، كانوا معارضين أيضاً فى الوقت ذاته لمن زعم أنه لا يجب البحث عن تفسير لتلك الآيات ، وعلى ذلك كانوا يحاولون إيجاد تفسير لتلك الآيات . وكان التفسير الذى طرح نفسه بالطبع عليهم هو أن الشبهية المتضمنة فى آيات التشبيه لا ينبغي أن تؤخذ على أنها شبهية كاملة من كل جهة ، فالشبهية المحظورة فى القرآن صراحة يجب أن تفهم على أنها شبهية كاملة من كل جهة . وعلى أية حال ، فيما هم على دربة بالمنهج المستخدم لدى المسلمين الأوائل فيما يتعلق بتفسير مسائل الإيمان ، كانوا يبحثون عن دليل من السنة traditional يدعم تفسيرهم لكون الشبهية المتضمنة فى آيات التشبيه لا يجب أن تؤخذ على أنها شبهية كاملة من كل جانب . وبما أنهم كانوا يبحثون عن دليل كهذا فإنهم ذكروا أنفسهم فجأة بالشبهية الموجودة فى منهج القياس الفقهي ، وما عرفوه لم يكن شبهية كاملة من كل جانب وإنما شبهية من بعض الجوانب فحسب ، فصاحوا ، إذن ، ولماذا لا نطبق تصور الشبهية هذا على الشبهية المتضمنة فى آيات

= فقال : « فخالفنا بعض الناس فأجاز ثمن الكلب وشراءه وجعل على من يقتله ثمنه . قلت له : أفيجوز أن يكون رسول الله ﷺ يحرم ثمن الكلب وتجعل له ثمناً ، حياً وميتاً ؟ ... ثم يقول : « الميتة والدم مباحان لدى الضرورة فإذا فارق الضرورة عاد أن يكونا محرّمين عليه بأصل تحريمهما ... ولذلك إذا فارق رجل اقتناء الكلب للصيد أو الزرع أو الماشية حرم عليه اتخاذها . قال : فلم لا يحل ثمنها فى الحين الذى يحل اتخاذها ؟ قلت : لما وصفت لك من أنها مرجوعة على الأصل ، فلا ثمن لمحرّم فى الأصل وإن تتقلب حالاته بضرورة أو منفعة . فإن إحلاله خاص لمن أبيع له . قال : فأوجدنى مثل ما وصفت . قلت : أرايت دابة الرجل ماتت فاضطر إليها بشر أحل لهم أكلها ؟ قال : نعم . قلت : أفيحل له بيعها منهم أو لبعضهم إن سبق بعضهم إليها ؟ قال : إن قلت ليس ذلك له قلت فقد حرمت على مالك الدابة بيعها ، وإن قلت نعم فقد أحلت البيع . قلت نعم . قال : فأقول لا يحل لهم بيعها . قلت ولو أحرقتها رجل فى الحين الذى أبيع لهؤلاء أكلها فيه لم يُغرم ثمنها ، قال لا قلت فلو لم يدلك النهى عن ثمن الكلب إلا ما وصفت لك أتبغى أن يدلك ، قال : أفتوجدنى غير هذا أقوله ؟ . ويلخص الشافعى رأيه قائلاً : « ما لم يكن له ثمن حياً بأن أصل ثمنه محرّم كان ثمنه إذا قتل أولى أن يبطل أو مثل ثمنه حياً . وكل ما وصفت حجة على من حكيت قوله وحجة على من قال هذا القول . وعليه زيادة حجة من قوله من أنه لم يحل ثمنها فى الحال التى أباح النبى صلى الله عليه وسلم اتخاذها كان إذا قُتلت أخرى أن لا يكون بها حلالاً . » (« الام » - المجلد الثالث ، ص ١٢ - ١٣ ، بتحقيق محمد زهر النجار ، دار المعرفة ، بيروت ، د.ت) (المترجم) .

التشبيه الواردة في القرآن؟ وحاولوا فوجدوا إلى ذلك سبيلاً . واستدلوا على أن الشبهية بين " الله " وبين البشر المسموح بها في آيات التشبيه في القرآن لا تعنى شبهية بينهما من كل جانب وإنما تعنى شبهية بينهما في بعض الجوانب فحسب ، وبالمثل ، فإن الشبهية بين " الله " وبين البشر المنهى عنها في آيات التنزيه إنما تشير فحسب إلى شبهية بينهما من كل جانب ولا تشير إلى شبهية بينهما في بعض الجوانب فحسب . هذا النمط من الاستدلال هو المتضمن في قول " موسى بن ميمون " " إن أولئك المتكلمين الذين يفسرون التشبيه بصيغة : " جسم لا كالأجسام " يتحدثون خصومهم أن يبرهنوا على أن الشبهية المحظورة بين الله ومخلوقاته تفيد أى شبهية أياً كانت في "أى شيء" (١٠٣) ويحتجون بالفعل بأن الشبهية بين الله وبين أى من مخلوقاته لا يجب أن تُحظر لو أن المخلوق " ليس مثله من كل الجوانب " (١٠٤) .

(١٠٣) موسى بن ميمون : « دلالة الحائرين » ج١ ص ١٦٠ وفي ذلك يقول « ابن ميمون » ما نصه : « اعلم أن الشبهية هي نسبة ما بين شيئين ، وأى شيئين لا تقدر بينهما نسبة ، كذلك لا تتصور بينهما شبهية ، وكذلك ما لا شبهية بينهما ، فلا نسبة بينهما . فلما كانت النسبة بيننا وبين الله تعالى مرتفعة ، أعنى بينه وبين ما سواه ، لزم ارتفاع الشبهية أيضاً .. وهكذا ينبغي أن يفهم من يعتقد أن ثم صفات ذاتية يوصف بها الباري ، وهي أنه موجود وحى وقادر وعالم ومريد ، أنها ليست هذه المعانى تنتسب إلينا وإليه بمعنى واحد ، ويكون الاختلاف بين تلك الصفات وبين صفاتنا بالأعظم والأكمل أو الألبوم والأثبت ، حتى يكون وجوده أثبت من وجودنا ، وحياته ألبوم من حياتنا ، وقدرته أعظم من قدرتنا ، وعلمه أكبر من علمنا ، وإرادته أعم من إرادتنا ، ويعم المعنيين حد واحد ، كما يزعم هؤلاء . ليس الأمر كذلك بوجه . لأن باب الفعل إنما ينطق به بين الأشياء التى يقال عليها ذلك المعنى بتواطؤ » (« دلالة الحائرين » ج١ ص ١٢٣ - ١٢٤ من نشرة آتاي) .

(١٠٤) الأساس المنطقي لهذا الاستدلال يسوقه الجويني ، الذى يقول في إجابته على السؤال : هل يجوز أن يشارك أحد الخلفين « أى الشيين المختلفين » فى حكم ما يخالفه ؟ : « لا يمتنع مشاركة الشيء لما يخالفه فى بعض صفات العموم فالسواد إن خالف البياض فإنه يشاركه فى الوجود وكونهما عرضين لوتين إلى غير ذلك » . (« الإرشاد » ، ص ٢١ ، ٢٢) .

وانظر العبارة التالية التى يقول « أرسطو » فيها : « إن الأشياء » يقال إنها متشابهة إذا لم تكن هي هي بنوع مبسوط ، ولم تكن غير مختلطة بالخط المركب بالصورة وكانت هي هي = 1045 . 3 . Metaph (b 3-5) . ويشرح « ابن رشد » هذه العبارة بقوله : « يقال متشابهة إذا لم تكن واحدة بالصورة ولا كانت أيضاً مختلفة بالصور من قبل اختلاف الخطوط المركبة منها مثل مخالفة المثلث للمربع » (« تفسير ما بعد الطبيعة » ، ج٣ ص ١٢٩٢) . (المترجم) .

وعلى أساس مثل هذا الحظر القرآني لتمثيل الله بغيره من الموجودات ، احتج بعض المسلمين السابقين على المعتزلة بأن وصف الله - في بعض الآيات القرآنية - بألفاظ من قبيل اليد والقدم والوجه أو من قبيل الاستواء على العرش والصوت لا يعنى أن هذه الألفاظ في نسبتها إلى الله هي من كل الجوانب مثل ذات الألفاظ في إطلاقها على البشر ، فإطلاقها على الله يدل على وجوب أخذها فحسب تبعا لما يُسمى بالمماثلة "القياس التمثيلي" في الفقه ؛ أي أن هذه الألفاظ في إطلاقها على الله تكون في بعض الجوانب فحسب مثل ذات الألفاظ عندما تُطلق على البشر ؛ وفي كل الجوانب الأخرى لا توجد شبهة بينها . ومهما يكن الأمر ، فيجب ملاحظة أنهم لم يحاولوا أن يفسروا لنا في أي الجوانب يقع الاختلاف وقنعوا تماما بمجرد تقرير أن الشبهة المتضمنة هي ليست شبهة في كل جانب .

إن منهج الكلام السابق على الاعتزال في تفسيره هكذا للتشبيهات بصيغة "جسم لا كالأجسام" هو منهج المماثلة " التمثيل القياسي " المستخدم وربما يكون من المعقول الزعم بأنه إنما أُستعير من الفقه .

هناك دليل على أن هذا المنهج في تفسير التشبيهات هو نفسه منهج المماثلة « التمثيل القياسي » المستخدم في الفقه يمكن أن نجده في فقرة " لابن حزم " (١٠٥) وردت في كتابه " الفصل " . والفقرة تأتي تعقيبا على مناقشته لاستخدام المماثلة (القياس) في " الفقه " . إن ابن حزم ، بما هو فقيه ظاهري ، يعارض استخدام منهج الاستدلال القياسي في التشريع الإسلامي ، وعلى هذا ، فبعد أن قال ما كان يجب عليه قوله ضد استخدام القياس في الفقه ، يشرع في الاحتجاج ضد استخدامه في " الكلام " (١٠٦). وهو إذ يتخذ من بعض الأشعرية هدفا لهجومه ، يبين

(١٠٥) أبو محمد علي بن أحمد ، ابن حزم . ولد في قرطبة سنة ٩٩٤ م ، وازدهر فيها وتوفي سنة ١٠٦٤ م . رجل دولة ومؤرخ ومتكلم وفقيه . وهو من أعظم المفكرين أصالة في إسبانيا الإسلامية . كان في مبدأ أمره شافعيًا ثم أصبح « ظاهريًا » متحمسًا وطبق التعاليم الحرفية لهذه المدرسة في فهم العقيدة . كتابه الرئيسي هو « كتاب الفصل في الملل والأهواء والنحل » وفيه يناقش اليهودية والمسيحية والزرادشتية إلى جانب الفرق الرئيسية في الإسلام . وعلى الرغم من موقفه الظاهري القوي فإن كتابه هذا يعد من أكثر الكتب نزاهة ودقة في بيان آراء الفرق الإسلامية . (المترجم) .

(١٠٦) انظر : Goldziher, Die Zahiriten, pp. 156 ff.

أولا رأيهم ثم ينقده بعد ذلك محدداً خصائصه . يقول " ابن حزم " فى تقريره لرأيهم إن الأشعرية يزعمون أنهم يرفضون أى تشبيه لله بخلقه ولكنهم ينغمسون فى هذه الخطيئة ، يدعون أنهم ينكرون التشبيه ثم يركبونه أتم ركوب فيقولون لما لم يكن الفاعل عندنا إلا حياً وقادراً وجب أن يكون البارى الفاعل للأشياء حياً عالماً قادراً " (١٠٧) .

هذا التقرير لرأى الأشاعرة يعكس فقرات من قبيل :

١ - فقرة كتلك التى يحاول " الأشعرى " نفسه ، بعد أن يعلن أن البارى سبحانه لا يشبه المخلوقات ، أن يبين أن الله لا يمكن أن يكون شبيهاً بها " فى جهة من جهاتها " (١٠٨) ، وهو ما يتضمن أنه لا يشبهها من كل الجهات ؛ فقرة كتلك التى يروى فيها قول الأشعرى : " إن لله سبحانه وتعالى علماً لا كالعلوم وقدرة لا كالقدر وسمعا لا كالأسماع وبصراً لا كالأبصار " (١٠٩) . وفى نقد رأى الأشاعرة هذا يقول " ابن حزم " : " وهذا نص قياسهم له على المخلوقات وتشبيهه تعالى بهم . ولا يجوز عند القائلين بالقياس أن يقاس الشيء إلا على نظيره ، وأما أن يقاس الشيء على خلافه من كل جهة وعلى ما لا يشبهه فى شيء البتة فهذا ما لا يجوز أصلاً عند أحد " (١١٠) .

يشير " ابن حزم " فى هذا النقد إلى العبارتين المقتبسيتين واللتين تنعكسان فى تقريره لرأى الأشعرى . وإذ يشير إلى الفقرة الثانية ، وهى : " إن لله سبحانه وتعالى

(١٠٧) ابن حزم « الفصل » ، ج٢ ص ١٥٨ .

(١٠٨) الأشعرى : « اللمع » ، ٧ .

(١٠٩) ابن عساكر : « تبين كذب المفتري » ، ص ١٤٩ .

(١١٠) ابن حزم : « الفصل » ج٢ ص ١٥٨ ، وانظر أيضاً نقد « ابن خلدون » لهذه الصيغة فيما سبق ص ١٠ .
ونقف على رأى « ابن حزم » من هذه المسألة فى قوله : « لا يجوز أن يسمى الله تعالى ولا يوصف باستدلال البتة ، لأنه بخلاف كل ما خلق ، فلا دليل بوجوب تسميته بشيء ولا أن يوصف بصفة يوصف بها شيء من خلقه . فمن وصف الله تعالى بصفة يوصف بها شيء من خلقه ، أو سماه باسم يسمى به شيء من خلقه استدلالاً على ذلك بما وجد فى خلقه فقد شبهه تعالى بخلقه وألحد فى أسمائه وافترى الكذب (الفصل ، ج٢ ص ١٣٩) . ومن ثم يقول عن نفسه صراحة : « إننا نحن لم نلتزم أن نحل تسميته عز وجل قياساً على ما عندنا ، بل ذلك حرام لا يجوز ولا يحل ، لأنه ليس فى العالم شيء يشبهه عز وجل فيقاس عليه . قال تعالى : ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ﴾ (الشورى : ١١) . (الفصل ، ج٢ ص ١٤٢) . (المترجم)

علما لا كالعلوم .. إلخ ، « فإنه يصفها بأنها » قياسهم " . وهو يقصد ، بهذا ، فيما أرى . أن رأى الأشاعرة يقوم على القياس " الفقهي " حيث ينطبق على أشياء ، برغم اختلافها من جهات ، فإنها تتشابه من جهات أخرى ، ثم يشير إلى الفقرة الأولى ، وهى " إن الله لا يمكن أن يكون شبيها بها " أى المخلوقات " فى جهة من جهاتها " ، فيحاول أن يبين أن القياس لا يطبق أبدا ، فى الفقه على " أشياء تكون مختلفة من كل جهة ولا تكون متشابهة فى شىء البتة " .

من هذا كله يمكن أن نفهم أن تأويل آيات التشبيه بصيغة " لا كالأجسام " مرتبط بمنهج القياس على نحو ما هو مستخدم فى الفقه^(١١١) . وعلى ذلك فإن ما فعله أولئك المبتدعة هو أنهم ، فيما يرى " ابن حزم " ، أخذوا المنهج القياسى المستخدم فى مسائل الفقه ، من قبل عند معاصريهم ، وطبقوه على مشكلة آيات التشبيه الواردة فى القرآن . فى هذا الكفاية فيما يتعلق باختلاف السابقين على المعتزلة حول التصور الصحيح عن الله ، وفيما يتعلق بمشكلة التشبيه على وجه الخصوص .

الاختلاف الثانى الذى ظهر قبل نشأة المعتزلة هو ، على رأى الشهرستاني وابن خلدون ، ما كان يتعلق بالاعتقاد بقدرة الله . وهذا الاختلاف ، أيضا ، نتج ، كما سنرى ، عن الآيات المتباينة فى القرآن حول قدرة الله^(١١٢) : فمن ناحية ، توجد آيات تقرر أن هناك بعض وقائع الحياة الإنسانية وبعض أفعال الإنسان مقدرة من الله سلفاً ؛ على حين توجد آيات تقرر أن الإنسان يتمتع بحرية معينة يمارس بها أفعاله ، من ناحية أخرى^(١١٣) . ووفقاً لما يُقرره الشهرستاني ، فإن رأى الأصيل فى الاتباع تمثل فى اتباع تلك الآيات التى تظهر أن القدرة المهيمنة على الفعل الإنسانى مرجعها إلى الله . وفى أواخر عصر الصحابة حدثت بدعة " معبد الجهنى " (+ ٦٩٩ م) و" غيلان

(١١١) يردُّ « ابن حزم » هذا الاتجاه محتجاً بأنه « لم يأت نص بتسميته تعالى جسماً ، ولا قام البرهان بتسميته تعالى جسماً ، بل البرهان مانع من تسميته تعالى ذلك » . (« الفصل ، ج٢ ص ١١٨ ») . (المترجم) .

(١١٢) لا يوجد بين آيات القرآن الكريم تباين حقيقى ؛ وإنما التباين ظاهرى موهوم يرتفع بالنظر المتسق إلى عموم النص القرآنى وتفسير بعضه ببعض مع مراعاة السياق والالتزام بشروط الفهم الصحيح . (المترجم)

(١١٣) انظر فيما يلى ص ٧٦٣ - ٧٦٤ .

الدمشقي " و " يونس الأسواري " فى القول بالقدر وإنكار إضافة الخير والشر إلى القدر " (١١٤) . ولأنهم حوّلوا " القدر " من الله إلى الإنسان زاعمين أن الإنسان ، وليس الله ، هو الذى يحدّد أفعاله الخاصة ، عرّفوا لذلك بـ " القدرية " (١١٥) . وعلى ذلك فسوف نشير إلى هاتين الفرقتين على أنهما : فرقة القائلين بالاختيار « القدريين » - liber-tarians وفرقة القائلين بالجبر « سبق التقدير » Predestinarians . فما الذى جعل أولئك المسلمين الأوائل يختارون آيات الجبر ويفضلونها على آيات الاختيار ؟ وما الذى دفع إلى قيام بدعة القدر ؟ وكيف حاولت الفرقتان تفسير الآيات القرآنية المعارضة لما اختارته من آيات ؟ ذلك ما سنناقشه فيما بعد (١١٦) .

وهكذا ظهرت فى نطاق ماسميناه بـ " الكلام - وقبل ظهور المعتزلة - اختلافات حول مسألتين من مسائل الاعتقاد : المسألة الأولى الخاصة بالتصور الصحيح عن الله ، والمسألة الثانية الخاصة بقدرة الله .

وفى النصف الأول من القرن الثانى ظهرت فرقة المعتزلة ، التى أسسها " واصل بن عطاء " (المتوفى سنة ٧٤٨/٧٤٩ م) .

تُتهم المعتزلة ، كما يُتهم مؤسسها ، بالقول ببدع heresies كثيرة (١١٧) ولكن ، باستثناء البدعتين السابقتين ، لا يوجد ما يقال عن أى من المسائل الاعتقادية الست . إحدى هاتين البدعتين الاستثنائيتين كانت تلك التى تتعلق بالاعتقاد بقدرة الله ، والتى ورثها المعتزلة عن " القدريين " . وقد أوجزنا طبيعة هذه البدعة من قبل . وكانت البدعة الأخرى هى تلك التى تتعلق بالاعتقاد بالتصور الصحيح عن الله . ويمكن بيان طبيعة هذه البدعة على النحو التالى : فى البداية ظهر فى الإسلام ، لأسباب سوف نبينها مؤخراً (١١٨) ، الاعتقاد بأنه ، طبقاً للألفاظ " حى " و " عليم " ، أو " حى " و " قادر " .

(١١٤) الشهرستاني : « الملل والنحل » ، ص ١٧ وانظر : ابن خلدون : « المقدمة » ، ج ٣ ص ٤٨ .

(١١٥) انظر فيما يلى ص ٧٨١ - ٧٨٢ .

(١١٦) انظر فيما يلى ص ٧٧١ - ٧٧٤ .

(١١٧) البغدادي : « الفرق بين الفرق » ص ٣٤ ، ٩٤ ، ٩٦ ، ١٠٠ ؛ والشهرستاني : « الملل والنحل » ، ص ٣٠ ، ٣٤ .

(١١٨) انظر فيما يلى ص ١٨٩ .

أو "عليم" و "قادر" توجد في الله على الحقيقة حياة وعلم أو حياة وقدرة أو علم وقدرة ، هي أشياء قديمة وصفت بأنها "معاني" و "أشياء" things و "صفات" (١١٩) characteristics ونظرا لأن لفظ "الصفات" ، الذي ترجمته « إلى الإنجليزية » مؤقتا بـ characteristics أصبح يترجم إلى اللغات الأوروبية ، من خلال تأثير الترجمة اللاتينية لكتاب "ابن ميمون" دلالة الحائرين " ، بلفظ attributes (١٢٠) فإن هذا الاعتقاد بالصفات يُعرف الآن على وجه العموم بأنه الاعتقاد الإسلامي السلفي orthodox بالصفات ، والذي يُعد الاعتقاد بقديم القرآن السابق على الخلق - كما سنرى - جزءا منه (١٢١) . هذا الاعتقاد السلفي في الصفات هو الذي أنكره المعتزلة . ويقرأ هذا الإنكار كما يروى عن "واصل بن عطاء" مؤسس الاعتزال ، على النحو التالي : " مَنْ أثبت معنى وصفة قديمة فقد أثبت إلهين " (١٢٢) . وبهاتين البدعتين ، أى تأكيد الإرادة الحرة وإنكار الصفات ، تحددت هوية المعتزلة ، حتى على الرغم من أن لفظ معتزلة ، بمعناه الحرفي ، مصدره هو أن واصل بن عطاء "اعتزل" الرأي المقبول من جماعة المسلمين حول مسألة وضع مرتكبي الكبائر في الإسلام (١٢٣) .

- (١١٩) انظر ترجمات الكلمتين : « معاني » و « صفات » فيما يلي ، ص ١٩٢ وما بعدها .
 (١٢٠) انظر : . pp. 56 - 58 "Religious Philosophy"
 (١٢١) انظر فيما يلي ص ٣٤٥ - ٣٤٦ .
 (١٢٢) الشهرستاني : « الملل والنحل » : ص ٣١ .
 (١٢٣) البغدادي : « الفرق بين الفرق » ، ص ٩٨ : الشهرستاني « الملل والنحل » ص ٣٣ . وللوقوف على المناقشات الحديثة حول أصل كلمة معتزلة ، انظر :
 Nallino : "Sull' origine del nome die mu'tazilite" , rivista degli studi Orientali. 7: 429 (1916 - 1918) 454 . ولهذا البحث ترجمة عربية قام بها « عبد الرحمن بدوي » ونشرها ضمن كتاب « التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية » ، وأيضا :
 Gardet et Anawati, "Introduction à la théologie Musulmane (1948) . pp. 46-47.
 وفي توضيح سبب التسمية « بالمعتزلة » يقول « الشهرستاني » : « القاعدة الثالثة » من مذهب الاعتزال « القول بالمنزلة بين المنزلتين ، والسبب فيه أنه دخل واحد على الحسن البصري فقال يا إمام الدين لقد ظهرت في زماننا جماعة يكفرون أصحاب الكبائر والكبيرة عندهم كفر يخرج به عن الملة وهم وعيدية الخوارج وجماعة يرجون أصحاب الكبائر والكبائر عندهم لا تضر مع الإيمان بل العمل - على مذهبهم -

وبما أن تأكيد المعتزلة للإرادة الإنسانية الحرة استند إلى تصورهم المخصوص لعدل الله وأن إنكارهم للصفات استند إلى تصورهم المخصوص للتوحيد ، أصبح يُطلق على المعتزلة عبارة " أصحاب العدل والتوحيد " (١٢٤) .

ونحن نعرف أن المعتزلة . بعد انقضاء قرن على زمن واصل بن عطاء ، قد تأثرت بالفلسفة اليونانية واكتسبت طابعا جديداً . وكما يصف لنا "الشهرستاني" ، فإن هذا التحول حدث على النحو التالي : " ثم طالع بعد ذلك شيوخ المعتزلة كتب الفلاسفة ، حين فسّرت أيام المأمون . فخلطت مناهجها بمناهج الكلام ، وأفردتها فنا من العلم وسمّتها باسم " الكلام " ؛ إما لأن أظهر مسألة تكلموا فيها وتقاتلوا عليها هي مسألة " الكلام " فسّمى النوع باسمها ، وإما لمقابلتهم الفلاسفة في تسميتهم فنا من فنون علمهم بـ " المنطق " و " المنطق " و " الكلام " مترادفان (كما أن الكلمة اليونانية " Logos " أى : العقل والمنطق تعنى أيضا " الكلام) (١٢٥) .

سوف يلاحظ ، في هذه الفقرة ، أن مذهب الاعتزال يتوزع بين فترتين : فترة غير فلسفية وفترة فلسفية . في الفترة الأولى السابقة على التأثير بالفلسفة استخدم المعتزلة مناهج توصف بأنها " مناهج الكلام " . لا يُقال لنا ما هي مناهج الكلام تلك . لكننا ونحن نعرف أنه قد وجد منهج كلامي في الاستدلال ، قبل نشأة الاعتزال ، مؤلف من منهج القياس الفقهي فيمكننا افتراض أن "الشهرستاني" يشير بـ " مناهج الكلام " إلى التطبيقات المتنوعة لذلك القياس الفقهي ، ويمكننا الزعم ، فضلا عن ذلك ، بأنها تشير إلى تطبيقه على آيات التشبيه في القرآن بتأويلها على مقتضى صيغة : " جسم لا كالأجسام " (١٢٦) .

= ليس ركننا من الإيمان ولا يضرر مع الإيمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة وهم مرجية الأمة ، فكيف تحكم لنا في ذلك اعتقاداً ؟ فتفكر الحسن في ذلك وقبل أن يجيب قال واصل بن عطاء أنا لا أقول إن صاحب الكبيرة مؤمن مطلق ولا كافر مطلق بل هو في منزلة بين المنزلتين لا مؤمن ولا كافر . ثم قام واعتزل إلى أسطوانة من أسطوانات المسجد يقرر ما أجاب به على جماعة من أصحاب الحسن ، فقال الحسن : اعتزل عنا واصل . فسمى هو وأصحابه معتزلة . (« الملل والنحل » ، ص ٢٢) .

(١٢٤) « الملل والنحل » ص ٢٩ حيث يقول الشهرستاني عن المعتزلة : « ويسمون أصحاب العدل والتوحيد ويلقبون بالقدرية » . (المترجم) .

(١٢٥) المصدر السابق ، ص ١٨ .

(١٢٦) انظر فما سبق ص ٤٩ ، ص ٥٢ .

وفيما يتعلق بـ "مناهج الفلاسفة" التي خلطها المعتزلة بـ "مناهج الكلام" فيمكن الزعم بأن "الشهرستاني" كان يقصد بها أمرين :

أولاً : ربما كان يقصد أن المعتزلة - بتأثير من الترجمات العربية للأعمال الفلسفية اليونانية ، قد بدأوا يستخدمون اصطلاح "القياس" المرادف لكلمة syllogism أما عن اصطلاح "القياس" بالمعنى القديم للمماثلة analogy المستخدم في الفقه فإنهم أحلوا محله اصطلاح "التمثيل" ، وتبريرنا لهذا الافتراض هو أن آخرين من الذين خضعوا لتأثير هذه الترجمات في الإسلام قد بدّلوا معنى "القياس" الذي يدل عليه لفظ المماثلة analogy إلى القياس الذي يدل عليه لفظ syllogism ، وأحلوا محل "القياس" analogy بمعناه الفقهي القديم اصطلاح "التمثيل" . هكذا نجد "ابن سينا" و "الغزالي" على سبيل المثال ، يستخدمان "القياس" بمعنى syllogism (١٢٧) و "التمثيل" بمعنى الـ analogy - الذي يقوم استخدامه في الفقه على أساس التشابه بين الأشياء (١٢٨) ، وبعد ذكر اصطلاح "التمثيل" يلاحظ "ابن سينا"

(١٢٧) ابن سينا : « الإشارات والتبهيّات » ص ٦٥ ؛ الغزالي « مقاصد الفلاسفة » ، ص ٢٨ .
(١٢٨) ابن سينا : « الإشارات » ص ٦٤ ؛ الغزالي : « مقاصد الفلاسفة » ص ٤٣ . ومن الملاحظ أن « ابن سينا » يضع « التمثيل » analogy بالمعنى الفقهي القائم على التشابه في مقابل كل من « القياس » Syllogism و « الاستقراء » induction . هذا الاستخدام « للتمثيل » بمعنى الـ analogy كما بينه « مذكور » Madkour في كتابه L'organon d'Aristotle dans le monde arabe, pp. 220-227 .
يرجع إلى ربط « القياس » analogy الفقهي بالـ « مثال » example (παράδειγμα) الأرسطي المذكور في « التحليلات الأولى » (11,24,38 ff.) ومهما يكن من أمر ، فبوسعنا أن نضيف أنه في الترجمة العربية للأورجانون « يترجم اصطلاح παρὰ τοῦ في العبارة التي اقتبسناها بـ « مثال » وليس بـ « تمثيل » . وتغيير « المثال » إلى « تمثيل » من المحتمل أن يكون ، شأن الاصطلاح « مماثلة » راجعاً إلى كون « المثال » يستخدم أيضاً ترجمة لـ παράδειγμα بالمعنى الأفلاطوني للمثال: Pseudo [ed. diels] 1,5,3, p. 292a De placitis philosophorum - وفي ترجمته العربية ، ص ١٠٦ (نشرة بدوي) ، ومن ثم أيضاً كترجمة لاصطلاح τὰ ἐξ (انظر : « تفسير ما بعد الطبيعة » لابن رشد الكتاب « السابع » ، ص ٩٨٣ و Metaph. v11, 10402) . وعن استخدام « مثال » و « شبه » على التعاقب بمعنى اللفظ اليوناني γῶμη "maxim" παράδειγμα "example" ، انظر بحثي :
" The Double Faith Theory in Clement, Saadia, Averroes, and st. Thomas, and its origin in Aristotle and the Stoics, JQR, n.s. 33: 246 (1942) .

أن "هذا هو الذى يعرفه أهل زماننا " بالقياس " (١٢٩) ، ويلاحظ الغزالي أن " هذا هو الذى يسميه شيوخ الفقه وشيوخ الكلام " القياس " (١٣٠) .

ثانياً : يمكننا افتراض أن " الشهرستاني " كان يقصد بكلامه أيضاً أن المعتزلة المتفلسفين قد أصبحوا على دراية تصور أرسطو للـ analogy وهو ما عبّر عنه فى العربية بـ " المساواة " equality وخطوه بالقياس الفقهى ، الذى أصبح الاصطلاح العربى الجديد الدال عليه هو " التمثيل " « أى التشابه » . كما أن المماثلة عند أرسطو لم تكن قائمة ، كما هو الشأن فى الفقه ، على مجرد التشابه بين الأشياء . فالمماثلة «المساواة» analogy , dvaaλ - oγtta هي " المساواة فى النسب " ἰσότης λόγων ، والتي يصورها على نحو مباشر بأنها " كمناسبة جزئى الألف إلى الباء ، كذلك الجيم إلى الدال (١٣١) ؛ وفى موضع آخر يشرح ذلك فى القول بأنه عندما يُحمل اصطلاح "الخير " على " العقل " وعلى " البصر " فإن ذلك يكون على طريق " المشاكلة analogy

(١٢٩) ابن سينا : « الإشارات » ، ص ٦٤ . ونص عبارة ابن سينا هي : وأصناف ما يحتج به فى إثبات شىء ... ثلاثة : أحدها القياس والثانى الاستقراء وما معه والثالث التمثيل وما معه .. وأما التمثيل فهو الذى يعرفه أهل زماننا بالقياس . وهو أن يحاول الحكم على شىء بحكم موجود فى شبيهه . وهو حكم على جزئى « بمثل » ما فى جزئى آخر يوافق فى معنى جامع « (« الإشارات » ج ١ ، ٢ ، ٣٦٥ - ٣٦٨ ، ط ، سليمان دنيا ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٧١) . ومن الواضح أن قول « ابن سينا » عن التمثيل هنا يعكس مايقوله أرسطو فى « التحليلات الأولى » عن البرهان « بالمثال » : « أما المثال فإنه يكون إذا كان وجود الطرف الأكبر فى الواسطة عن طريق حد شبيه بالطرف الأصغر فينبغى أن يكون وجود الواسطة فى الطرف الأصغر ، ووجود الأكبر فى الشبيه بالطرف الأصغر أبين من الذى نريد تبينه » (التحليلات الأولى ، المقالة الثانية ، ص ٢٠٨ من نشرة بدوى) (المترجم) .

(١٣٠) الغزالي : « مقاصد الفلاسفة » ، ص ٤٣ . ونص عبارة الغزالي كما يلى : « الحجة إما قياس وإما استقراء وإما تمثيل . واعتبار الغائب بالشاهد يسمى مثالا ويدخل فيه » (ص ٢٨ ، نشرة محى الدين صبرى الكردى ، القاهرة ، ١٣٣١ هـ) (المترجم) .

(١٣١) Eth. Nico. v,6.1131 a,31,1131b,5-6

جاءت عبارة أرسطو هذه - فى معرض بيانه أن العدالة هى توسط نسبى : « حتى إنه كمناسبة جزئى الألف إلى الباء ، كذلك الجيم إلى الدال ، وعلى خلاف ذلك كما أن الألف إلى الجيم ، كذلك الباء إلى الدال . فإذا والكل أيضاً إلى الكل . فما تجمعه العطية إن هو رُكّب بهذا النوع فيحقق يجتمع » (أرسطو : « كتاب الأخلاق » ، ترجمة إسحاق بن حنين ، ص ١٨٢ ، بتحقيق عبد الرحمن بدوى ، وكالة المطبوعات ، الكويت ١٩٧٩) . (المترجم) .

بمنزلة ما أن العقل في النفس كقياس البصر في البدن" (١٣٢) وعلى ذلك فإن ما يريد "الشهر ستاني" قوله هو إن المعتزلة المتفلسفين خلطوا التمثيل المستخدم في الفقه والذي يقوم على مجرد التشابه " بالتمثيل الذي يستخدمه أرسطو بمعنى التساوي في النسب أو العلاقات . ومع أنه ليس من المؤكد كون " الأخلاق النيقوماخية " قد ترجمت بعد إلى العربية (١٣٣) ، فإن نفس تعريف المماثلة analogy متضمن في التفسير الذي يقدمه أرسطو في " الميتافيزيقيا " لتعبير " طبقا للمشابهة " *κατ'αναλογίαν* ، الذي نقرأه في الترجمة العربية " والتي بالمساواة " واحد هي التي " نسبتها " واحدة كنسبة الشيء إلى شيء آخر " (١٣٤) . وفي تعليق ابن رشد على هذه العبارة يشرح أولا مراد أرسطو بقوله : " واحد " على النحو التالي : الواحد يُقال على الواحدة بالتناسب ثم يضيف : " مثل ما يُقال إن نسبة الرئيس من المدينة والملاح من السفينة نسبة واحدة " (١٣٥) . وهذا يبين أن الدارسين العرب للفلسفة كانوا على علم بتصوير أرسطو الخاص للمماثلة analogy على نحو ما عرفها وشرحها في " الأخلاق النيقوماخية " ، وأن هذا اللفظ اليوناني *analogia* قد ترجم إلى العربية لا بكلمة "مساواة" (١٣٦) أو "تناسب" (١٣٧) فقط ولكن أيضا بكلمة "مقايضة" (١٣٨) .

(١٣٢) Ibid., 1,4, 1096b, 28 - 29

(وانظر : الترجمة العربية ، ص ٦٤) . ويلاحظ اختيار « حنين بن إسحاق » لكلمة « مشاكلة » هنا ترجمة لـ *analogy* . (المترجم)

(١٣٣) انظر : Steinschneider, Die arabischen übersetzungen aus dem Griechischen : (1897), 36 (60)

– يراجع هنا كذلك بحث « عبد الرحمن بدوي » عن : الشواهد والنقول عن « نيقوماخيا » عند الفلاسفة المسلمين ، وعن وصف مخطوط الترجمة العربية ، وعن المترجم العربي لنيقوماخيا « (التصدير العام للنشرة العربية لكتاب « الأخلاق » لأرسطو ، ترجمة إسحاق بن حنين ، ص ١٨ – ٤٦) (المترجم) . (١٣٤) Metaph. v.6,1016 b, 34-35 و « تفسير ما بعد الطبيعة » لابن رشد ، ص ٥٤٤ – ٥٤٥ .

(١٣٥) « تفسير ما بعد الطبيعة » لابن رشد ، ص ٥٤٩ .

(١٣٦) انظر فيما سبق حاشية رقم (١٣٤) .

(١٣٧) An.Post. 1,12,780,1,2,3,5 (الترجمة العربية "التحليلات الأولى" ، ص ٢٤٧) و Metaph. 11,4,10506,32 و « تفسير ما بعد الطبيعة » ص ١٥٠٥ .

(١٣٨) Top. v, 8,1386-924 (الترجمة العربية لكتاب "طوبيقا" لأرسطو، ص ٦٢١) . وفي تلخيص إيساغوجي لفرغوريوس [Ms. Munich, cod. Arab. 6506] يوصف هذا النمط الأرسطي من المماثلة باصطلاح "مشابهة" ، انظر بحثي بعنوان "Amphibolous , Terms", HTR, 31 : 162, m.52 (1938) والغزالي، كما سنرى (أسفل الحواشي ٩٩-١٠١) ، يستخدم "مثل" و "مثال" للمماثلة عند أرسطو .

فى دليل آخر على أن تصور "أرسطو" للمماثلة analogy كان معروفا للدارسين لأعماله من العرب ، وعلى أنه كان مستخدماً عند البعض بديلاً للتصور الفقهي القديم للتمثيل من أجل تأويل آيات التشبيه فى القرآن ، وعلى أنه ربما كان معروفاً "لشهرستانى" ، يمكن أن نقتبس قول "الجوينى" (١٣٩) الذى ازدهر بعد قيام المعتزلة المتفلسفين بقرنين وإن كان قد توفى قبل ولادة "الشهرستانى" بسنة واحدة والذى يقتبس منه "الشهرستانى" فى كتابه "نهاية الإقدام" (١٤٠) .

فى فقرة الجوينى تلك ، كما أوردها "ابن عساكر" (١٤١) يحصى الجوينى ثلاثة آراء فيما يتعلق بالفاظ مثل : " اليد " و " الوجه " و " النزول " و " الاستواء على العرش " ،

(١٣٩) أبو المعالى الجوينى وشهرته "إمام الحرمين" فقيه شافعى ومتكلم أشعرى ولد فى نيسابور سنة ٤١٩هـ/١٠٢٨م. وعندما حمل عميد الملك الكندرى وزير طغرل بك السلجوقى على أهل البدع ترك الجوينى نيسابور مع "القشبرى" وتوجه إلى بغداد ثم الحجاز فى سنة ٤٥٠هـ/١٠٥٨ حيث علم هناك لمدة أربع سنوات فى مكة والمدينة ومن هنا لقب بإمام الحرمين. عندما صعد الوزير نظام الملك إلى السلطة فى دولة السلاجقة وبسط حمايته على الأشاعرة رجع الجوينى مع من رجعوا إلى نيسابور وهناك أسس نظام الملك مدرسة له هى المدرسة النظامية التى درس الجوينى بها حتى وفاته سنة ٤٧٨هـ / ١٠٨٥ م . كان نشاطه العلمى هائلاً، ومن أهم كتبه : « الإرشاد فى أصول الاعتقاد » و « الشامل » و « لمع الأدلة » و « العقيدة النظامية » ، وكتاب « الورقات » فى أصول الفقه ومجموع متون أصولية لأشهر مشاهير علماء المذاهب الأربعة . من أشهر تلاميذه « أبو حامد الغزالى » (المترجم) .

(١٤٠) الشهرستانى « نهاية الإقدام » ص ١٢ . وقد اقتبس « الشهرستانى » - فى معرض إثباته لحدوث العالم - قول الجوينى : « وكل مختص بوجه من وجوه الجوان دون سائر الوجوه مع استواء الجايزات وتمائل الممكنات احتاج إلى مخصص بضرورة العقل » . (المترجم)

(١٤١) ابن عساكر : هو أبو القاسم على بن الحسين بن هبة الله الدمشقى . ولد بدمشق سنة ٤٩٩ هـ وتعلم بها ، ثم رحل إلى بغداد فدرس فى « النظامية » ثم قصد إلى مكة والمدينة وسمع من شيوخهما ، ورحل ثانية فى طلب العلم إلى نيسابور وأصبهان ومرو وهراة وتبريز وغيرها من بلاد فارس ثم رجع إلى دمشق واستقر بها حتى وفاته سنة ٥٧١ هـ . من علماء الحديث الثقات ومورخ كبير . من أشهر أعماله « تاريخ مدينة دمشق وأخبارها وأخبار من حلها أو وردها » . و « تبين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبى الحسن الأشعرى » . (المترجم)

تلك التي تُنسب إلى الله في القرآن . أحدها هو رأى من يسلّمون بهذه الألفاظ بمعناها الحرفي . والرأى الثانى هو رأى الأشعرى ، الذى يأخذ كل هذه الألفاظ بمعنى أن لله يداً لا كأي يد ووجهها لا كأي وجه ونزولاً لا كأي نزول وأنه يستولى على العرش خلافاً لغيره ممن يستوى على العروش . والرأى الثالث هو رأى المعتزلة ، الذين يفهمون من اليد معنى " القدرة والنعمة " ومن الوجه معنى " الذات " أو الوجود ومن النزول معنى " نزول بعض آياته وملائكته " ، ومن استوائه معنى " الاستيلاء " (١٤٢) .

أيضاً يظهر من الرأى الثانى والثالث ، أن " الأشعرى " يتّبع التفسير القديم لصيغة " جسم لا كالأجسام " ، التي تستند كما رأينا ، إلى استدلال القياس التمثيلي « المماثلة » analogy بالمعنى الفقهي لمجرد التشابه . لكن الرأى المنسوب إلى المعتزلة هنا يستوقفنا باعتباره قائماً على المماثلة بالمعنى الأرسطى : أى على التساوى فى العلاقات ، لأن كل تفسيراتهم لهذه الألفاظ ترتد إلى صيغة المساواة ، وذلك على النحو التالى : القدرة والنعمة هى بالنسبة لله مثل اليد بالنسبة للإنسان ، الذات أو الوجه بالنسبة لله هى مثل الوجه بالنسبة للإنسان ، النزول لآياته وملائكته هو مثل النزول بالنسبة للإنسان ، والغلبة أو السلطان بالنسبة لله هو مثل استواء ملك على عرشه .

وفضلاً عن ذلك ، يمكننا أن نلاحظ تلميحاً ضمنيّاً إلى هذا النوع الجديد من تأويل آيات التشبيه بتأثير التصور الفلسفى الجديد للمماثلة فى فقرة " الغزالي " (١٤٣) تلميذ الجوينى .

(١٤٢) ابن عساكر : « تبين كذب المفتري » ، ص ١٥٠ ، وانظر ص ١٤٩ (ص ١٧١ ، ١٧٢ - ١٧٣ ، ١٧٤ - ١٧٦) . وانظر ، Spitta, Zur Geschichte Abu al-Hassan al - Asari,s, pp. 106 - 107 . Arabic Text Ahrang no . 13.p. 141,1.19-p. 142,1.7.

(١٤٣) أبو حامد محمد بن محمد الطوسى الشافعى الغزالي ، الملقب بحجة الإسلام . من أكثر المؤلفين أصالة ومن أعظم المتكلمين . ولد فى طوس بنيسابور سنة ٤٥٠ هـ / ١٠٥٨ م وظل يتعلم بها حتى وفاة أستاذه الجوينى . عينه نظام الملك مدرسا فى « النظامية » وكانت الشكوك عندئذ قد أخذت تستبد به فدرس الفلسفة ، لاسيما فلسفة الفارابى وابن سينا ، وألف كتابا لخص فيه المسائل الفلسفية هو « مقاصد الفلاسفة » ، ثم أعقبه بكتاب « تهافت الفلاسفة » ، ثم انقطع عن التدريس وغادر موطنه متنقلا فى البلاد عشر سنين زار فيها دمشق وبيت المقدس والإسكندرية ومكة والمدينة ثم عاد فى النهاية إلى وطنه واستأنف التدريس مدة وجيزة ، وكانت وفاته فى طوس عام ٥٠٥ هـ / ١١١١ م . =

فالغزالي يرى أن أولئك الذين يطلق عليهم اسم " فلاسفة " في الإسلام يقولون إن " آيات التشبيه " في القرآن يجب تفسيرها بما هي " أمثال " (١٤٤) . كما أنه ليس من الممكن أن تكون الإشارة هنا إلى صيغة جسم لا كالأجسام ، لأن هذا التأويل عزاه أستاذه " الجويني " إلى " الأشعري " ، وبناء عليه فلم يكن بوسع " الغزالي " أن يعزوه إلى " الفلاسفة " . ومما لا شك فيه أن الإشارة هي إلى ذلك النمط من التأويل الذي عزاه الجويني إلى المعتزلة ، والذي كان مماثلاً لذلك التأويل المستخدم عند الفلاسفة المسلمين ، وهو ينبنى ، كما افترضنا ذلك من قبل ، على التصور الأرسطي للمماثلة analogy . واصطلاح " مثل " أو " مثل " الذي يجمع على " أمثال " هو المستخدم ، على ذلك ، عند الغزالي بمعنى المماثلة analogy عند أرسطو . والدليل الذي يُعزّز كون الإشارة هنا هي إلى تأويل بالمماثلة بمعناها الأرسطي يمكن تمييزه في ملاحظة الغزالي عن أن تأويل آيات التشبيه الواردة في القرآن بما هي أمثال هو " على عادة العرب في الاستعارة " (١٤٥) وهي ملاحظة تعكس بوضوح عبارة " أرسطو " التي يقول فيها : إن " التناسب analogy ، « أي المماثلة » ، هو أحد الأنواع الأربعة للاستعارة وأكثرها استعمالاً " (١٤٦) .

= استعرض الغزالي مختلف التيارات الفكرية في عصره واختار في النهاية طريق التصوف . وكان تصوف الغزالي معتدلاً يقوم على الكتاب والسنة . وقد رد الغزالي على طوائف المتكلمين المخالفين للمذهب الأشعري وأخذ موقفاً عنيفاً من « الباطنية » .

من أشهر مؤلفاته : مقاصد الفلاسفة - تهافت الفلاسفة - ميزان العمل - معيار العلم - محك النظر - القسطاس المستقيم - إجماع العوام عن علم الكلام - الاقتصاد في الاقتصاد . فضائح الباطنية - معارج القدس - مشكاة الأنوار - المنقذ من الضلال (وهو سيرة ذاتية لتطوره العقلي والروحي) وكتاب إحياء علوم الدين ، وهو أكبر كتبه وأكثرها تأثيراً من بعد . (المترجم)

(١٤٤) الغزالي : « تهافت الفلاسفة » ، ص ٢٥٥ . وعبارة الغزالي التي يصور فيها رأى الفلاسفة هي : « إن الوارد من آيات التشبيه وأخباره أمثال على حد فهم الخلق ، والصفات الإلهية مقدسة عما يخيله عامة الناس » . وذلك بالطبع لقصور القدرات الإنسانية عن الارتقاء إلى إدراك حقيقة الذات الإلهية المنزهة . (المترجم) .

(١٤٥) المصدر السابق ، نفس الموضع .

(١٤٦) Rhet . 111, 10, 1410 b, 36-1411 a, 1.

وانظر : Poet. 21, 1457 b, 6-9

وعبارة « أرسطو » التي وردت في « الخطابة » هي : « أشد أنواع المجاز اجتذاباً - وعدتها أربعة - هي القائمة على التناسب » . (ص ٢٢١ ، من الترجمة العربية للأصل اليوناني ، التي أنجزها « عبد الرحمن بدوي » ، دار الشؤون الثقافية العامة ، بغداد ، ١٩٨٦) . (المترجم)

هكذا ، على حين لا يمكن الجزم بالوقت الذي أدخل فيه المعتزلة المتفلسفون هذا التأثير الجديد لآيات التشبيه في القرآن - في القرنين السابقين على زمان "الجويني"، فإنه من الواضح تماماً أن الشهرستاني كانت لديه معرفة بذلك ، ومن هنا يمكننا افتراض أن معرفته هذه تتضمنها عبارته عن خط "المعتزلة" مناهج الفلاسفة بمناهج "الكلام" .

والعبارة الأخيرة في فقرة الشهرستاني التي توضح السبب في تسمية المعتزلة طريقته بـ"الكلام" تعنى أنه ، على حين نبذ المعتزلة مناهج الكلام القديمة ، فإنهم مازالوا يحتفظون باصطلاح الكلام ، لكنهم أعطوه معنى جديداً . وكما يقول ، لم يعد اصطلاح الكلام يستخدم عندهم وصفاً لتطبيق منهج التمثيل analogy القائم على التشابه في مسائل الاعتقاد ، الذي هو أمر متعلق بالكلام وذلك خلافاً لتطبيقه على الفقه ، الذي يتناول العمل إذ اكتسب معنى جديداً مزدوجاً ، وحيث أصبح يستخدم لوصف هذا المنهج الجديد في الاستدلال كما أصبح يستخدم أيضاً للدلالة على مذهبهم . وباعتباره وصفاً لمنهجهم الجديد في الاستدلال ، فإن اصطلاح "الكلام" مثل "المنطق" المرادف له ، يستخدم عندهم بمعنى "المنطق" Logic ؛ بما هو وصف لموضوع بحثهم ، ويستخدم اصطلاح "الكلام" للدلالة على صفة الكلام الإلهي ، أي القرآن القديم ، والذي أصبح إنكار قدمه يشكل المحتوى الأساسي لمذهبهم .

كل هذا يمكن أن يفهم من فقرة "الشهرستاني" التي تصف نشأة "الاعتزال" .

وتتفق مع فقرة "الشهرستاني" هذه ، فقرتان عند "ابن خلدون" ، الأولى يتناول فيها نشأة "الاعتزال" والثانية يشير فيها إلى التمييز في تاريخ الاعتزال بين الفترة غير الفلسفية وبين الفترة الفلسفية .

الفقرة التي يتناول فيها "ابن خلدون" نشأة الاعتزال تأتي مباشرة بعد الفقرة التي يصف فيها آراء أولئك الذين إما أنهم رفضوا مناقشة آيات التشبيه أو أولوها عن طريق صيغة "جسم لا كالأجسام" - قبل نشأة الاعتزال^(١٤٧). وتقرأ الفقرة على هذا النحو :

(١٤٧) ابن خلدون : "المقدمة" حـ ٣ ص ٣٧-٣٨ ؛ وانظر فيما سبق ص ٥٢-٥٣ .

ثم لما كثرت العلوم والصنائع وولع الناس بالتدوين والبحث في سائر الأنحاء ، وألف المتكلمون في "التنزية" حدثت بدعة^(١٤٨) المعتزلة في تعميم هذا "التنزية" في أى السلوب. ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ (سورة الشورى: ١١) ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ (سورة الإخلاص : ٤) ففَضُّوا بنفى صفات المعانى من العلم والقُدرة والإرادة والحياة زائدة على أحكامها ، لما يلزم على ذلك من تعدد القديم بزعمهم^(١٤٩) ، وهى تلك الصفات التى يشير إليها بعد ذلك باعتبارها "الصفات المعنوية"^(١٤٩).

فى هذه الفقرة يصف ابن خلدون الجو الثقافى فى الإسلام ، فى الفقرة السابقة على الاعتزال مباشرة ، بأربع عبارات قصيرة ، وكلها كما سنرى ، تتطابق مع عبارات معينة أوردها الشهرستاني مبيناً فيها نشأة الاعتزال .

والعبارة الأولى ، أى التى يقوم فيها : "لما كثرت العلوم والصنائع" هى بديل أعم للعبارة الأكثر خصوصية المطابقة لها عند "الشهرستاني" التى يقول فيها : إن واصل ابن عطاء مؤسس الاعتزال "كان تلميذ الحسن البصرى"^(١٥٠) ، يقرأ عليه العلوم والأخبار"^(١٥١)، والتى تعكس قوله فى موضع آخر : "إن أول نقل للأعمال الفلسفية اليونانية إلى العربية تم فى عهد الخليفة المنصور" (٧٥٤-٧٧٥م). أى أن المسلمين ، قبل نشأة الاعتزال بزمان طويل ، كانوا قد أصبحوا على دراية بمختلف "الصنائع والعلوم"^(١٥٢). واصطلاح "الصنائع" الذى يستخدمه "ابن خلدون" هنا فى عبارته الأولى

(١٤٨) يُلاحظ أن المؤلف ترجم لفظ بدعة فى نص ابن خلدون هنا بالكلمة الإنجليزية heresy ولم يترجمها بكلمة innovation ؛ (المترجم)

(١٤٩) المصدر السابق ، ص ٢٨ .

(١٤٩ أ) المصدر السابق ، ص ٢٩ وانظر : "فضالى: كفاية" ص ٥٦-٥٧ (وانظر : Macdonald's Develop-

ment of Muslim Theology, p. 337) لكن انظر أيضاً فيما يلى ص ٢٩٩ الحاشية رقم ٦٥ ، وعن

تصور "ابن خلدون" لنظرية الصفات عند "الأشعرى" انظر: Religious philosophy, pp 181 - 185.

(١٥٠) الحسن بن يسار أبو سعيد البصرى ، تابعى . كان إمام أهل البصرة وحبر الأمة. فقيه زاهد. وُلد

بالمدينة عام ٢١هـ وتربى فى كنف "على بن أبى طالب" رضى الله عنه. وفى عهد معاوية أصبح كاتباً

للربيع بن زياد والى خراسان. كان مهيباً لا يخاف فى الحق لومة لائم. له مع الحجاج الثقفى ومع الخليفة

عبد الملك بن مروان مواجهات معروفة فى محاربة القهر والدفاع عن العدالة الاجتماعية والوقوف ضد

توظيف الدين لأهواء السياسية. كان وفاته بالبصرة عام ١١٠هـ. (المترجم)

(١٥١) الشهرستاني : "الملل والنحل" ، ص ٣١ .

(١٥٢) ابن خلدون : "المقدمة" ح ٣ ، ص ٩١ .

يشير على الخصوص ، فيما يمكن أن نقضى به من عبارته التالية لها مباشرة ، إلى ما يسميه هو في مكان آخر "الكتابة"^(١٥٣) والفنون الأخرى المتصلة بها ، مثل "الخط"^(١٥٤) ، و"النسخ"^(١٥٥) و"الوراقة"^(١٥٦).

والعبارة الثانية ، أى تلك التى يقول فيها : "وولع الناس بالتدوين" ، تتفق مع عبارة "الشهرستانى" وهى : "إن أستاذ واصل بن عطاء " الحسن البصرى" أرسل رسالة إلى الخليفة "عبد الملك بن مروان" وقد سألّه عن القول بالقدر والجبر ، وأن الخليفة أجابه أيضاً برسالة^(١٥٧). ونعرف ، كذلك ، من مصدر آخر أن غيلان الدمشقى معاصر "الحسن البصرى" أرسل كتابا إلى الخليفة "عمر بن عبد العزيز" ناقشه فيها فى نفس مشكلة القدر والجبر^(١٥٨).

العبارة الثالثة ، وهى أن الناس كانوا أيضاً "ولعين بالبحث والتدوين فى سائر الأنحاء" « أى فى كل موضوعات البحث » تشير بوضوح تماما إلى ما أظهره الشهرستانى من مجادلات سبقت نشأة الاعتزال كانت قد أثّرت فى الإسلام حول مشكلات من قبيل الجبر والقدر ، ومرتكب الكبيرة ، وأصحاب الجمل : وفى كل واحدة من هذه المجادلات وقف "واصل بن عطاء" موقفا معارضا واعتبر فى نظر أهل السلف مبتدعا **heretical** ، ويسبب واقعة اعتزاله عن رأى جمهور السلف فى مسألة مرتكب الكبيرة سُمى هو وأصحابه "معتزلة"^(١٥٩).

العبارة الرابعة ، وهى أن المتكلمين أُلّفوا فى "التنزيه" ، تشير بوضوح تماما إلى الفرقة التى سبقت المعتزلة والتى وصفها "ابن خلدون" نفسه بأنها أولت آيات التشبيه من خلال صيغة "جسم لا كالأجسام"^(١٦٠). ونعرف من مصدر آخر أن مثل هذا

(١٥٣) المصدر السابق ، ج٢ ، ص ٢٧٧ .

(١٥٤) المصدر السابق ، ص ٢٨٨ .

(١٥٥) المصدر السابق ، ص ٣١٢ .

(١٥٦) المصدر السابق ، ص ٣١٦ .

(١٥٧) الشهرستانى : "الملل والنحل" ، ص ٣٢ .

(١٥٨) انظر فيما يلى ص ٧٧٩ .

(١٥٩) الشهرستانى : "الملل والنحل" ص ٣٢ ؛ والبغدادى : "الفرق بين الفرق" ، ص ٩٨ .

(١٦٠) انظر فيما سبق الحواشى رقم ٧٦-٧٨ .

التأويل وُصِفَ بأنه "تنزيه"^(١٦١). وعبارته الإضافية التي تبين كيف أن المعتزلة الجدد عند ظهورهم قد وسَّعوا معنى التنزيه الذي كان عند المتكلمين من قبلهم تعنى أنه ، على حين أنهم وافقوا المتكلمين على أن ألفاظ "عليم" و "قادر" و "مريد" و "حي" عندما تُحمل على الله يجب أن تُؤوَّل بمعنى مغاير تماماً لمعناها بالنسبة لأي موجود آخر عالم أو قادر أو مريد أو حي ، فإنهم اختلفوا مع هؤلاء المتكلمين عندما أنكروا تمسك هؤلاء بأن ألفاظ "عليم" و "قادر" و "مريد" و "حي" عندما تُحمل على الله فإنها تعنى أن وجود المعرفة والقوة والإرادة والحياة صفات حقيقية ثابتة في الذات الإلهية. هكذا يقرر "ابن خلدون" ، شأنه شأن "ابن حزم" ، أن المعتزلة ، وقد ظهوروا حديثاً ، وقبل أن يتفلسفوا ، استعملوا منهج الكلام فى تأويل آيات التشبيه فى القرآن من خلال صيغة "جسم لا كالأجسام" .

ونجد إشارة "ابن خلدون" إلى التمييز بين فترة غير فلسفية وفترة فلسفية فى تاريخ الاعتزال يصف فيها منذ البداية ببساطة "واصل بن عطاء" عندما يرد اسمه بأنه واحد "منهم" ، أى من "المعتزلة"^(١٦٢) ، ولكنه عندما يذكر اسم "أبى الهذيل"^(١٦٣) ، فإنه إذن ، يصفه بأنه "اتباع رأى الفلاسفة"^(١٦٤) ، وبالمثل عندما يذكر اسم "النظام"^(١٦٥) يصفه بأنه "طالع كتب الفلاسفة"^(١٦٦). و"ابن خلدون" يتابع "الشهرستاني" فيعطى ذات السببين

(١٦١) انظر : "تبيين كذب المفتري" ، ص ١٤٩ ، ص ٣٦٢ .

(١٦٢) ابن خلدون : "المقدمة" ، ح ٢ ص ٤٨ . ويقول "ابن خلدون" هنا إن "واصل بن عطاء" عاش زمن الخليفة عبد الملك بن مروان (٦٨٥-٧٠٥ م) ؛ وهو ما يشير بوضوح إلى تاريخ مولد واصل فحسب وهو سنة (٦٩٩ م) ؛ وكان تاريخ وفاته هو عام ٧٤٨ م.

(١٦٣) أبو الهذيل العَلَّاف (١٣٥ - ٢٢٦ هـ = ٧٥٢ - ٨٤٠ م). مولى عبد القيس، هو شيخ المعتزلة البصريين. أخذ الاعتزال عن "عثمان الطويل" أحد أصحاب "واصل بن عطاء". اطلع على الفلسفة اليونانية وتأثر بها واقتبس من أقوالها. بدأ مذهب المعتزلة يصطبغ معه بصبغة فلسفية. ذاعت شهرته فى مجادلة الخصوم ، وعُرف عنه أنه يقطع الخصم بأقل الكلام. (المترجم)

(١٦٤) المصدر السابق ، ص ٤٩ .

(١٦٥) النظام (٢٣١+ هـ = ٨٤٥ م). هو إبراهيم بن سيار بن هانىء البلخي ، أعظم شيوخ المعتزلة وأغزرهم إنتاجاً وأكثرهم تعمقاً فى دراسة الفلسفة. خلط كلام الفلاسفة بكلام المعتزلة. يرى "البغدادى" صاحب "الفرق بين الفرق" أنه أخذ أكثر أقواله من الثنوية والسُمنية وجماعة من الفلاسفة. انفرد النظام بمسائل تخصه منها نفى الجزء الذى لا يتجزأ وقوله "بالطرفة" و"بالكمون" فى تفسيره لطبائع الأشياء ، كما قال بنظرية فى الخلق المتجدد للعالم على الدوام. (المترجم)

(١٦٦) المصدر السابق ، نفس الموضع .

الذين سَمَّى من أجلهما متفلسفة المعتزلة مذهبهم بـ"الكلام" ، أو بالأحرى لماذا تبناوا الاسم القديم "كلام" لمذهبهم. فيقول ابن خلدون: "وكانت طريقتهم تسمى علم الكلام : إما لما فيها من الحجاج والجدال ، وهو الذى يسمى كلاما ؛ وإما أن أصل طريقتهم نفي صفة الكلام" [أى قدم القرآن] (١٦٧).

ومع قيام فرقة المعتزلة التى استخدمت ، على نحو ما رأينا ، منهج الكلام واستبقت لمذهبها اسم "الكلام" حتى عندما أصبح طابع مذهبهم فلسفيا ، أصبح اصطلاح "الكلام" ، بالتدريج ، علما على المعتزلة. وهكذا ، عندما يتحدث أحد كبار شيوخ الفقه وهو الشافعى (٧٢٧/٧٢٨ - ٨٢٠ م) عن "أهل الكلام" (١٦٨) فهو يقصد ، بذلك ، المعتزلة ، وهو عندما ينتقد الكلام ويدينه فإنه ينتقد كلام المعتزلة ويدينه (١٦٩).

النتيجة التى نخلص إليها من مناقشتنا هى أن تاريخ علم الكلام ، وإلى أن أصبح مساويا للاعتزال ، يقع فى مراحل ثلاث :

المرحلة الأولى : هى مرحلة علم الكلام السابق على المعتزلة. وقد بدأت هذه المرحلة عندما شرع المشاركون فى مناقشة مشكلات من قبيل : التشبيه ، والقدر ، ومرتكب الكبيرة وموقف أصحاب الجمل من الفريقين ، وبدلا من مجرد اقتباس نصوص من القرآن والسنة دفاعاً عن آرائهم ، يستخدمون منهجاً معيناً فى الاستدلال توصلوا به إلى استدلالات من نصوص القرآن والسنة تلك. وكان ذلك المنهج الاستدلالي مستعاراً من الفقه ، حيث كان مستخدماً فيما يتعلق بمسائل الشرع التى كانت تحكم الفعل ،

(١٦٧) المصدر السابق ، نفس الموضوع. وفى ذلك يقول "الشهرستاني" : "ثم طالع بعد ذلك شيوخ المعتزلة كتب الفلاسفة حين فسرت أيام المأمون فخلطت مناهجها بمناهج الكالم وأفردتها فنا من فنون العلم وسمتها باسم الكلام ، إما لأن أظهر مسألة تكلموا فيها هى مسألة الكلام فسمى النوع باسمها ، وإما لمقابلتهم الفلاسفة من تسميتهم فنا من فنون علمهم بالمنطق ، والمنطق والكلام والكلام مترادفان" ("الملل والنحل" ص ١١٨) (المترجم)

(١٦٨) انظر : Schacht, origins, p. 128

(١٦٩) انظر : تفسير "ابن عساكر" لإدانة الشافعى لعلم الكلام وذلك فى : "تبيين كذب المفتري" ، ص ٢٣٦ وما بعدها ؛ وأيضاً : MacCarthy, The Theology of al-Ashari, p 148 ff. وعن موقف الشافعى من مذهب المعتزلة يقول ابن خلدون : "كان الشافعى يقول: "حقهم أن يُضربوا بالجريد ويُطاف بهم". (المقدمة ، ص ١٠٨٨ ، بتحقيق : وافي). (المترجم)

وكان معروفاً بمنهج القياس « المماثلة » analogy . أما بالنسبة لمسائل الاعتقاد التي أصبح يطبق عليها حديثاً منهج القياس هذا فكانت مسائل تتصل بالكلمة المنطوقة ، وأصبح هذا التطبيق الحادث لمنهج القياس يسمى "الكلام" ، أى ما يقصد حرفياً من الحديث « الكلام المنطوق » speech . وأدى تطبيق هذا المنهج القياسى فى الاستدلال عن بعض أوائل المسلمين على مشكلة آيات التشبيه فى القرآن إلى ظهور تأويل لهذه الآيات من خلال صيغة "جسم لا كالأجسام" . والخصائص الأساسية لهذا المنهج القياسى ، سواء فى الفقه أو فى الكلام ، هى قيامه على مجرد التشابه وأن أدلته مستمدة من معطيات النقل (١٧٠).

المرحلة الثانية: هى مرحلة علم الكلام المعتزلى غير الفلسفى . وقد دامت قرابة القرن من وقت ظهور المعتزلة فى النصف الأول من القرن الثامن حتى ظهور ترجمة الأعمال الفلسفية اليونانية إلى اللغة العربية فى النصف الأول من القرن التاسع الميلادى . خلال هذه الفترة استخدم المعتزلة منهج القياس الكلامى القديم ، لكنهم قصروه على غرضهم الخاص فى تدعيم آرائهم المبتدعة heretical .

المرحلة الثالثة: هى مرحلة الكلام الاعتزالى الفلسفى ، الذى بدأ مع ترجمة الأعمال الفلسفية اليونانية إلى العربية منذ النصف الأول من القرن التاسع الميلادى ، ومن هذه الأعمال الفلسفية ، تعلم المعتزلة ، لا بعض الآراء الفلسفية الخاصة فحسب ، وإنما تعلموا أيضاً منهج القياس المنطقى syllogism وتعلموا استخداماً جديداً لمنهج القياس التمثيلى analogy . وكان هذان المنهجان الفلسفيان فى الاستدلال مختلفين عن المنهج الكلامى > القائم على قياس الشبه < فى أن كليهما يقيمان استدلالاً لهما على معطيات فلسفية ، على حين أن المنهج الكلامى القياسى يقيم استدلالاً لهما على معطيات دينية ، وفيما يتعلق بالاستخدام الفلسفى للقياس – التمثيل – analogy فإنه كان

(١٧٠) استخدام المؤلف فى الأصل كلمة tradition التى ترجمناها هنا بـ "النقل" ولم تؤثر ترجمتها بلفظ "السنة" – كما هو متعارف عليه – لما سيؤدى إليه ذلك من تضيق حدود مرجعية القياس الفقهي والقياس الكلامى . وسوف نختار بعد ذلك فى مقابل كلمة tradition إما كلمة "النقل" أو كلمة "السنة" حسبما يقتضيه سياق المعنى . ومن الملاحظ أن المؤلف يشير فى ثنايا كتابه بكلمة tradition إلى هاتين الداليتين . (المترجم)

مختلفا عن الاستخدام الكلامي له في أنه كان قائماً على أساس التساوي في النسب ، على حين قام الاستخدام الكلامي للقياس على مجرد التشابه بين الأشياء. وقد استخدم المعتزلة هذين المنهجين الفلسفيين من مناهج الاستدلال على نحو مزدوج - إما بإحلالهما محل منهج قياس المماثلة < قياس الشبه > الكلامي ، وذلك بالاستدلال فلسفياً من معطيات فلسفية ، أو بخلطهما بمنهج القياس الكلامي ، أي بالاستدلال الفلسفي من معطيات دينية إسلامية. لكن مع أن المعتزلة المتفلسفين رفضوا أو عدلوا منهج الاستدلال المستخدم فيما كان يعرف بـ "الكلام" ، فإنهم خصّوا أنفسهم باصطلاح الكلام وأعطوه معنيين جديدين ، وأطلقوه اسماً على عموم مذهبهم .

هذه هي قصة الكلام إلى الوقت الذي أصبح فيه تعبيراً عن مذهب "الاعتزال". ويروى لنا كل من "الشهرستاني" و "ابن خلدون" أيضاً كيف تبنّى بعض الخلفاء "الاعتزال" وحملوا أئمة السلف عليه وكيف أدى ردُّ فعل أهل السلف على هذا القمع في النهاية إلى قيام علم كلام سنّي يناهض المعتزلة .

يخبرنا "الشهرستاني" عن تضيق الخلفاء المعتزلة^(١٧١) على السلف في فقرتين قصيرتين : ففي إحداهما ، بعد أن يذكر اسم "أبي موسى المزدار" [المردار]^(١٧٢) راهب المعتزلة بما هو واحد من شيوخ الاعتزال ، يضيف قائلاً : "وفي أيامه جرت أكثر التشديدات على السلف لقولهم بقدّم القرآن"^(١٧٣) وفي فقرة أخرى ، وهو يتحدث عن المعتزلة ، يقول : "ونصرهم .. جماعة من خلفاء بني العباس على قولهم بنفي الصفات وخلق القرآن"^(١٧٤). يتفق مع هاتين الفقرتين قول "ابن خلدون" : "ولقّنها « أي عقيدة الاعتزال » بعض الخلفاء عن أئمتهم ، فحمل الناس عليها ، وخالفهم أئمة السلف ،

(١٧١) أي الخلفاء الذين تحمّسوا لمذهب الاعتزال وحاولوا فرضه مذهباً رسمياً للدولة الإسلامية . (المترجم)
(١٧٢) أبو موسى المردار عيسى بن صبيح، متكلم، زاهد، تلميذ "بشر بن المعتمر" وأستاذ الجعفرين، وافق أستاذه بشراً في القول بالتولّد وزاد عليه جواز وقوع فعل واحد من فاعلين على سبيل التولّد، كان شديد التطرف والمغالاة في عقائده. (المترجم)

(١٧٣) الشهرستاني: "الملل والنحل"، ص ١٨- ١٩ وعن قراءة : "مزدار" أو "مردار" انظر: ملاحظة "هاربروكر" Haarbrücker في ترجمته "الملل والنحل" ، المجلد الثاني ، ص ٣٩٩ ، حاشية على الصفحة (٧١ وما بعدها) .
(١٧٤) الشهرستاني: "الملل والنحل" ص ٧٥ .

فاستحلّ لخلافهم إيسارُ كثيرٍ منهم ودمأؤهم^(١٧٥). في هاتين الفقرتين إشارات إلى ثلاث حقائق تاريخية :

١ - إصدار الخليفة المأمون سنة ٨٢٧ م لمرسوم أعلن فيه أن الاعتزال عقيدة الدولة واتهم أهل السلف بالابتداع ؛

٢ - إصداره لمرسوم آخر في سنة ٨٣٣ م ، سنة وفاته ، حيث تمّ بموجبه امتحان أهل السلف في عقيدتهم وهو ما عُرف بالمحنة ؛

٣ - استمرار المحنة أثناء حكم الخليفة المعتصم والخليفة المتوكل وحتى السنة الثانية من حكم المتوكل سنة ٨٤٧ م^(١٧٦)..

يصف لنا "ابن خلدون" بإيجاز كيف كان رد فعل السلف بإزاء المحنة فيقول : "وكان ذلك سببا لانتهاض أهل السنة بالأدلة العقلية على هذه العقائد دفعا في صدور هذه البدع"^(١٧٧). وبما أننا نعرف من قبل أن تعبير "الاحتجاج بالعقل" يستخدمه "ابن خلدون" للدلالة على منهج القياس « التمثيلي » الفقهي القائم على معطيات عقلية والذي أستخدم في وقت سابق على الاعتزال واكتسب اسم "الكلام"^(١٧٨) ، فمن الواضح تماماً أن ما يعنيه "ابن خلدون" بهذه العبارات هنا هو أن أئمة السلف ، قد تبنوا في استدلالاتهم ، نتيجةً للمحنة ، منهج القياس الكلامي السابق على المعتزلة. ويشير "ابن خلدون" بالفعل ، بعد هذه الفقرة تماماً ، إلى "أهل السنة هؤلاء" بأنهم "المتكلمون"^(١٧٩) ويدخل فيهم "ابن كُلاب"^(١٨٠)

(١٧٥) ابن خلدون : "المقدمة" ، ح ٣ ص ٢٩ .

(١٧٦) انظر : W.W. Paton, Ahmad Ibn Hanbal and the Miḥan (1897)

(١٧٧) ابن خلدون: "المقدمة" ، ح ٣ ص ٢٩ .

(١٧٨) انظر فيما سبق ص ٤٦ .

(١٧٩) ابن خلدون : "المقدمة" ح ٣ ص ٤٩ .

(١٨٠) ابن كُلاب (٢٤٠هـ). هو عبد الله بن سعيد بن كُلاب القُطّان. أحد أئمة المتكلمين من أهل السلف. لُقّب بابن كُلاب لقوته في المناظرة إذ يجتذب من يناظره كما يجتذب الكُلاب الشيء. أول متكلم سُنّي يناقش المعتزلة في مجلس الخليفة المأمون على طريقة كلامية ، وقد قطعهم مرارا في مسألة إثبات الصفات القديمة لله التي يرى أنها ليست هي الذات ولا غيرها. يعتبره "ابن تيمية" من "حذاق المثبتة" وأئمتهم. كان موافقا لأهل الحديث. وهو صاحب فرقة كلامية بقيت زمنا تعبر عن مذهب أهل السنة والجماعة ثم اندمجت بعد ذلك كليا في طائفة الأشاعرة. من كتبه : كتاب خلق الأفعال وكتاب الرد على المعتزلة . (المترجم)

و"القلانسي" (١٨١) و"المحاسبي" (١٨٢) - (١٨٣) - وهي الأسماء التي توصف ، تبعا لفقرة "الشهرستاني" التي تستند إليها عبارة "ابن خلدون" فيما هو واضح تماما ، بأنها "أتقن كلاما" (١٨٤) ، وذلك في إشارة ، كما سنرى ، إلى نمط الكلام غير الفلسفي السابق على الاعتزال .

(١٨١) القلانسي ، أبو العباس أحمد بن عبد الرحمن بن خالد . من متكلمي السنة في القرن الثالث الهجري ، وهو من تلامذة "ابن كلاب" الأولين . ويذكر "البغدادي" مؤرخ الفرق أنه كان إمام السنة في زمانه ، وأن تصانيفه في الكلام زادت على مائة وخمسين كتابا . له ردود على النظام . وكان يذهب مذهب "ابن كلاب" في إثبات الصفات . ويرى إمامة المفضل مع وجود الفاضل ، ويذهب إلى أن الإيمان هو الطاعة سرًا وعلنا ولذلك يزيد وينقص . ومذهبه قريب من مذهب أحمد بن حنبل . (المترجم)

(١٨٢) المحاسبي : أبو عبد الله الحارث بن أسد البصري . ولد في البصرة سنة ١٦٥ هـ . ٧٨١ م ، وانتقل في فترة مبكرة من حياته إلى بغداد حيث درس الشريعة والأصول واتصل بكبار علماء عصره وشارك في أحداثه المهمة . كانت وفاته سنة ٢٤٣ هـ / ٨٥٧ م . والمحاسبي زاهد ومتصوف شهير . جمع بين علوم الظاهر وعلوم المعاملات . وهو مؤسس لمدرسة بغداد الصوفية التي ينتسب إليها كل من "الجنيد" و"أبي حمزة البغدادي" و"أبي الحسين النوري" و"السري السقطي" وغيرهم . سمي المحاسبي لمحاسنته لنفسه . أهم كتبه : "الرعاية لحقوق الله" و"التوهم" والعقل" و"فهم القرآن" و"شرح المعرفة" و"المسائل في الزهد" و"آداب النفوس والبعث والنشور" . كان ينحو في تصوفه ناحية التدقيق في استبطان النفس وله كلام عميق في المقامات والأحوال . يعتبر المجاهدة الخلقية أساس المعرفة الإيمانية ويقرن الإيمان بالعمل . تركت كتاباته أثارا عميقة على من جاء بعده من صوفية المسلمين وعلى الخصوص أبي حامد الغزالي وأتباع المدرسة الشاذلية . اشترك في الكثير من آرائه الكلامية مع "ابن كلاب" و"القلانسي" . (المترجم)

(١٨٣) المصدر السابق ، ج ٢ ، ص ١٣-١٤ .

(١٨٤) انظر فيما يلي الحاشية رقم ٢٠١ . وفي ذلك يقول "الشهرستاني" : "وانتهى الزمان إلى عبد الله ابن سعيد الكلابي وأبي العباس القلانسي والحارث بن أسد المحاسبي وهؤلاء كانوا من جملة السلف إلا أنهم باشرُوا علم الكلام وأيدوا عقائد السلف بحجج كلامية وبراهين أصولية وصنّف بعضهم ودرس بعض ، حتى جرى بين أبي الحسن وبين أستاذه مناظرة في مسألة من مسائل الصلاح والأصلح فتخاصما وانحاز الأشعري إلى هذه الطائفة فأيد مقالتهم بمناهج كلامية وصار ذلك مذهباً لأهل السنة والجماعة" . ("الملل والنحل" ، ص ٦٥)

وسوف يتردد ذلك عند "ابن خلدون" أيضاً حين يقول : " وظهر الشيخ أبو الحسن الأشعري وناظر بعض مشيختهم في مسائل الصلاح والأصلح فرفض طريقتهم ، وكان على رأي عبد الله بن سعيد بن كلاب وأبي العباس القلانسي والحارث بن أسد المحاسبي من أتباع السلف وعلى طريقة السنة ، ففند مقالاتهم بالحجج الكلامية" . ("المقدمة" ، ص ١٠٨٨ ، بتحقيق "وافي") . (المترجم)

وفقاً للفقرة المناظرة عند الشهرستاني ، فإن هذه الجماعة من المتكلمين ، التي وصفها كذلك بأنها تضم ابن كُلاب والقلانسي والمحاسبي ، هي واحدة فقط من جماعات ثلاث للسلف ناضلت عقب المحنة ضد المعتزلة فيما يتعلق بمشكلة الصفات^(١٨٥) ، بما في ذلك مشكلة قدم القرآن ، بالطبع .

من بين جماعات السلف الثلاث هذه يصف الشهرستاني الأوليين بأنهما ناهضتا المعتزلة "لا على قانون كلامي ، بل على قول إقناعي"^(١٨٦). وتعبير "على قول إقناعي" يشير - فيما نرى - إلى ما يسميه أرسطو بـ "القول الخطابي" rethoric ، لأن الخطابة عنده هي "ملكة اكتشاف الوسائل الممكنة للإقناع بالإشارة إلى أي موضوع كان"^(١٨٧). وأيضاً ، فإن أحد وسائل الإقناع ، من النمط الذي يسميه "أرسطو" التصديقات "غير الصناعية" nontechnical ، يصفه بأنه "شهادات" ، ويعنى بها الأقوال التي نقتبسها من مشاهير أمثال "هوميروس" و"أفلاطون"^(١٨٨). وطبقاً لما يعنيه "الشهرستاني" بعبارة هنا فإن هاتين الجماعتين من السلف قد رجعتا ، بعد المحنة ، إلى منهج أول المسلمين. وهكذا ، بدلاً من استخدام "قانون الكلام" ، أي منهج القياس الذي كان مستخدماً قبل قيام المعتزلة عند بعض السلف^(١٨٩) ، تشبثوا بمنهج المسلمين الأوائل وتعلقوا بظاهر الكتاب والسنة - وهو منهج مماثل لإحدى وسائل الإقناع التي أدرجها "أرسطو" في "الخطابة". وبالفعل ، فإن "الشهرستاني" نفسه ، بعد قوله "إن هاتين الجماعتين ناظرتا" على قول إقناعي يقول عن أصحابهما : "إنهم يتعلقون بظواهر الكتاب والسنة"^(١٩٠).

(١٨٥) الشهرستاني : "الملل والنحل" ، ص ١٩ .

(١٨٦) المصدر السابق ، نفس الموضع .

(١٨٧) Rhet., 1, 2, 1355b, 26 - 27 يقول "أرسطو" في ذلك : "من الواضح إذن أن الخطابة لا تتناول صنفاً محدداً من الموضوعات بل هي مثل الجدل عامة.. وأن مهمتها هي البحث في كل حالة عن الوسائل الموجودة للإقناع ومن شأن الخطابة أن تكتشف الوسائل الحقيقية والظاهرة للإقناع .. ويمكن أن نحدد الخطابة بأنها الكشف عن الطرق الممكنة للإقناع في أي موضع كان" . (الخطابة: ، ترجمة عبد الرحمن بلوي" ، ص ٢٨-٢٩) . (المترجم)

(١٨٨) Ibid., 1, 2, 1355b, 37; 15, 1375a, 22-25, 1375b, 25. 1376a, 33.

(١٨٩) انظر فيما سبق ص ٥٢-٥٣ .

(١٩٠) الشهرستاني : "الملل والنحل" ، ص ١٩-٢٠ .

ويصف "الشهرستاني" هاتين الجماعتين من جماعات السلف بعد المحنة ، بأنهما مع كونهما تناظران "لا على قانون كلامي" ، مختلفتان فيما بينهما .

وتوصف أولى هاتين الجماعتين بأنها تلك التي "أثبتت صفات الباري معاني قائمة بذاته" (١٩١). ومن منطوق هذه العبارة ، كما سنرى ، عندما نقابلها بالعبارة التي يصف بها الجماعة الثانية ، يمكن أن نفهم أن هذه الجماعة أثبتت فحسب صفات الباري دون أن تؤكد جسيميتها. ولا يذكر "الشهرستاني" هنا أسماء أى من رجال هذه الجماعة لكنه يخبرنا فى موضع آخر أن شيخهم كان هو "ابن حنبل" (٨٥٥+ م) (١٩٢) ، زعيم السلف زمن المحنة. ويصفه "الشهرستاني" بأنه تابع رأى "مالك بن أنس" (٧٩٥+ م) (١٩٣) ، الذى قال : "الاستواء معلوم والكيفية مجهولة ، والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة" (١٩٤).

(١٩١) المصدر السابق ، ص ١٩ .

(١٩٢) أحمد بن حنبل : هو أحمد بن محمد أبو عبد الله الشيباني. مُحدثٌ وجامع للحديث. زاهد ورع. إمام المذهب الحنبلي ، وأحد أئمة الفقه الأربعة. وُلد ببغداد عام ١٦٤ هـ. نشأ منكبا على التعليم. وفى أيامه دعا المؤمنون إلى القول بخلق القرآن ، ومات المؤمنون قبل أن يناظر أحمد بن حنبل ، ثم تولى المعتصم بعد ذلك فسجنه ثمانية وعشرين شهراً لامتناعه عن القول بخلق القرآن. من مصنفاته : "المسند" فى الحديث ، والناسخ والمنسوخ" ، والرد على الجهمية والزنادقة. توفى عام ٢٤١ هـ. (المترجم)

(١٩٣) مالك بن أنس : مالك بن أنس بن مالك الأصبحي الحميري. إمام دار الهجرة ، وأحد الأئمة الأربعة عند أهل السنة. تُنسب إليه المالكية. وُلد سنة ٩٢ هـ وتوفى بالمدينة سنة ١٧٩ هـ. صَنَّف أول مجموع فى الحديث النبوي الشريف ورثبه على أساس فقهي وهو "الموطأ" ، وله رسالة فى الرد على القدرية. و "المدونة الكبرى" فى الفقه. (المترجم) .

(١٩٤) الشهرستاني: "الملل والنحل" ، ص ٦٤-٦٥ . وانظر فيما سبق الحاشية رقم ٤٣ . ومهما يكن من أمر ، فإن الحنابلة زمن "ابن رشد" تبنوا تأويل آيات التشبيه فى القرآن من خلال صيغة "جسم لا كالأجسام" ، انظر "الكشف عن مناهج الأدلة" ، ص ٦٠ .

ونلاحظ أن كلام "ابن رشد" عن آراء الحنابلة جاء على وجه العموم ، وبدون تقييد منه بحنابلة عصره فحسب ، كما يقرر "لفسون" هنا فى الحاشية : ففى جواب ابن رشد على سؤال السائل : "فما تقول فى نفى الجسمية هل هى من الصفات التى صرَّح الشرع بنفيها عن الخالق أو هى من المسكوت عنه؟" يجيب "ابن رشد" هكذا : "فنقول : إنه من اليقين من أمر الشرع أنها من الصفات المسكوت عنها ، وهى إلى التصريح بإثباتها فى الشرع أقرب منها إلى نفيها ، وذلك أن الشرع قد صرَّح بالوجه واليدين فى غير ما آية من الكتاب العزيز ، وهذه الآيات قد توهم أن الجسمية هى له من الصفات التى فضل فيها الخالق المخلوق كما فضله فى صفة القدرة والإرادة وغير ذلك من الصفات التى هى مشتركة بين الخالق والمخلوق ، إلا أنها فى الخالق أتم وجوداً. ولهذا صار كثير من أهل الإسلام إلى أن يعتقدوا فى الخالق أنه جسم لا يشبه سائر الأجسام. وعلى هذا الحنابلة وكثير من تبعهم." ("الكشف عن مناهج الأدلة". ص ٦٠) (المترجم) .

الجماعة الثانية من جماعات السلف بعد المحنة توصف بأنها تلك التي "شُبّهت صفاته بصفات الخلق" (١٩٥). وهنا أيضاً لا يذكر الشهرستاني لنا أية أسماء. لكنه يُفرّق في موضع آخر من "الملل" بين النمط القديم من المشبّهة المبتدعة heretical likeners ، الذين يصفهم بأنهم "جماعة من الشيعة الغالية" وبين نمط جديد من السلف المشبّهة يصفهم بأنهم "جماعة من أصحاب الحديث الحشوية" (١٩٦) ، وكمثالين لهذا النمط الجديد من المشبّهة ، الذين يصفهم بأنهم ينتمون إلى "أهل السنة" ، يذكر "مضر" و"كهْمش" و"أحمد الهجيمي" (١٩٧). وجميعهم ازدهروا حوالى عام ٨٦٠ م (١٩٨) ، أى بعد زمن المحنة (١٩٩).

(١٩٥) المصدر السابق ، ص ١٩ .

(١٩٦) المصدر السابق ، ص ٧٦ ، وما بعدها . وعن صلة "الحشوية" بـ "أهل السلف" ، انظر : A.S.Halkin, "The Hashawiyya", JAOS, 54, 1-28 (1934).

(١٩٧) المصدر السابق ، نفس الموضع ، حيث أصلحت عبارة "أهل الشيعة" في النص المطبوع "الشهرستاني" لتقرأ "أهل السنة" (انظر : تعليق هاربروكر Haarbrücker على نفس الموضع من ترجمته للنص العربى vol. 11, p.403). وانظر أيضاً "الملل والنحل" ، ص ٦٤، ٦٥ .

(١٩٨) انظر : Horten, systeme, p. 50. n.1

(١٩٩) "مضر بن محمد بن خالد بن الوليد" و"كهْمش بن الحسن أبو عبد الله البصرى" (+١٤٩هـ) و"أحمد بن عطاء الهجيمي البصرى" ، هم من مشبّهة الحديث الأوائل الذين ذكرهم الشهرستاني ("الملل" ، ص ٧٦) الذين مثّلوا الحشو الهائل في أحاديثهم الضعيفة فأجازوا على الله الملامسة والمصافحة والمزاورة ومعاينة المخلصين له في الدنيا والآخرة ، وبهذا وقعوا في "الاتحاد" المحض أو مهّدوا إليه الطريق فيما بعد. وقد كانت البصرة إذ ذاك "بندر الآراء والنحل" فانتشر فيها هذا الاتجاه حين أقبل رعا ع الرواة على مجلس الحسن البصرى وتكلموا بالسقط فردّه الحسن ، وهو إمام السنة ، وضاق به صدره وصاح : رُدّوا هؤلاء إلى حشا الحلقة ؛ وكان ظهور هؤلاء قبل زمان "محنة" "ابن حنبل" !. إذن ، فلم يكن مشبّهة الحشوية من أمثال "مضر" و"كهْمش" والهجيمي" ممثلين للسلف، ولا يمكن اعتبارهم منتمين إلى أهل السنة ، ومعبّرين عن رأيهم كما يذهب إلى ذلك "ولفسون" استناداً إلى متابعتهم لقراءة هاربروكر الخاصة لنص الشهرستاني ، وتبديله عبارة "أهل الشيعة" إلى "أهل السنة" ، وبذلك يكون في وسعه أن يمدّ من رحاب التشبيه عند الحشوية المجسّمة بين بعض جماعات من المسلمين لتشمل طوائف أهل السنة والشيعة على السواء ، وكأن التشبيه هو بذلك موقف عموم المسلمين .

ومن المعلوم أن الاتجاه الحشوى الغليظ ، الذى أذاعه "داوود الجوارى" والهشاميين (أتباع هشام بن الحكم الرافضى) ، وكذلك "مضر" و"كهْمش" والهجيمي وغيرهم من حشوية المحدثين أمثال "أبى عاصم ابن خشيش بن أصرم" (+٢٤٥هـ) و"محمد بن عكاشة" و"مقاتل بن سليمان" وأصحابه أسلاف الكرامية وجماعة الطمانية التى تنتسب إلى "أبى حَلّمان الدمشقى الفارسى" (الذين ورد نكرهم في كتاب اللّمع =

الجماعة الثالثة التي ازدهرت بعد المحنة تألفت ، وفقاً لرأى "الشهرستاني" ، من "عبد الله بن سعيد بن كلاب" (٨٥٤+ م) و"أبي العباس القلانسي" ، و"الحارث المحاسبي" (٨٥٧+ م) (٢٠٠) ، وهم الذين يصفهم بأنهم "أمتن

= لأبي نصر الطوسي وفي كتاب «الفرق بين الفرق» للبغدادى وفي كتاب «تلبيس إبليس» لابن الجوزي) ، قد انتهى بجمعهم - فيما يلاحظ الشهرستاني - إلى "حد الاتحاد المحض ، ومن المشبهة من مال إلى مذهب الحلوية وقال بجواز أن يظهر الله تعالى بصورة شخص" ("الملل والنحل" ، ص ١٥٨) . ويتفق "الملطي" و"الشهرستاني" - مع غالبية مؤرخي العقائد في الإسلام - على أن هذا الاتجاه الحشوي الغليظ قد نتج عن الآثار المكثوبة المقتبسة من اليهود فإن "التشبيه فيهم طباع حتى قالوا عن الله عز وجل" ، اشتكت عيناه فعادته الملائكة ويكى على طوفان نوح حتى رمدت عيناه وأن العرش ليأط من تحته كأطيط الرجل الحديد وأنه ليفضل من كل جانب أربعة أصابع.. (الملطي : "الرد والتنبيه" ، ص ٧٧-٧٨) . وكذلك نبه "الشهرستاني" إلى أثر اليهود في إشاعة التشبيه فقال : "وأما التشبيه فلأنهم وجدوا التوراة ملأى من التشابهات مثل الصورة والمشافهة والتكلم جهراً ، والنزول عن طور سيناء انتقالاً والاستواء على العرش استقراراً ، وجواز الرؤيا فوقاً" (الشهرستاني : "الملل والنحل" ، ص ٤٢) . وقد أفاض "ابن حزم" من قبل ("الفصل" حـ) في رصد ظاهرة التشبيه عند اليهود ونقدها .

والأخبار متواترة بالفعل عن أن جمهور السلف منذ بداية عصر التابعين وحتى زمان أحمد بن حنبل قد ردوا هذا الاتجاه الحشوي الغليظ في فهم نصوص القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف عند حشوية الحديث وعند جماعة من الشيعة "الغالية" تابعت اليهود . وكان "السلف" في البداية - بعد القطع بأن الله تعالى لا يشبه شيئاً من خلقه - يتحرز من تأويل النصوص لأن التأويل يحدث علماً ظنيا لا يجوز في حق الله وكان موقف المعتزلة هورده التشبيه ، وكذلك كان موقف الأشاعرة - الذين أصبحوا من بعد معتلين لأهل السنة والجماعة "فالبیهقي" (٤٥٨هـ) يرى أن صفات الله التي ورد بها السمع "لا يقال فيها إنها المسمى ولا غير المسمى ولا يجوز تكييفها" ("الاعتقاد على مذهب السلف أهل السنة والجماعة" ، ص ٣١ ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، د.ت) . والغزالي في تعقيبه على تأويل "أحمد بن حنبل" لثلاثة أحاديث نبوية هي : "الحجر الأسود على يمين الله في الأرض" و"قلب المؤمن بين إصبعين من يد الرحمن" و"إني لأجد نفس الرحمن من قبل اليمين" يقول : ... وإنما اقتصر أحمد بن حنبل رضى الله عنه على تأويل هذه الأحاديث الثلاثة لأنه لم تظهر عنده الاستحالة إلا في هذا القدر ، لأنه لم يكن ممعنا في النظر العقلي ولو أمعن لظهر له ذلك في الاختصاص بجهة فوق وغيره مما لم يتأوله . والأشعري والمعتزلي لزيادة بحثهما تجاوزا إلى تأويل ظواهر كثيرة . ويخلص الغزالي إلى قوله : "إن كل فريق وإن بالغ في ملازمة الظواهر فهو مضطر إلى التأويل إلا أن يجاوز الحد في الغباوة والتجاهل .. ومن ينتهي إلى هذا الحد من الجهل فقد انخلع من ريقه العقل" . ("فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة" ، ص ١٢٧-١٢٨ ، دار الكتب العلمية بيروت ١٩٨٦) . (المترجم)

(٢٠٠) الشهرستاني : "الملل والنحل" ، ص ٢٠ وهذا يوضع "القلانسي" بين واحد توفي عام ٨٤٥ م وآخر توفي عام ٨٧٥ م . وعلى أية حاله فإن ابن عساكر يقول في كتابه "تبيين كذب المفتري" (ص ٣٩٨) : إن القلانسي كان معاصراً للأشعري (٩٣٥+ م) منكراً ، مهما يكن من أمر ، ما يقرره الأهوازي من أن القلانسي كان أحد أتباع الأشعري انظر MaCarthy, The Theology of al-Ash'ari, p. 200, n.83 . ويقدم البغدادى الأشعري في كتابه "أصول الدين" القلانسي فيلقبه بـ"شيخنا" ، وهو ما يعنى أنه كان يعتبره أشعرياً ؛ وفي كتابه "الفرق بين =

كلاماً" (٢٠١) ، وأنهم كانوا من جملة السلف إلا أنهم باشروا علم الكلام وأيدوا عقائد السلف بحجج كلامية وبراهين أصولية" (٢٠٢) ، مما يعنى أنهم استخدموا منهج "المماثلة" الكلامى السابق على المعتزلة .

هكذا انقسم السلف فى حوالى منتصف القرن التاسع حول مسألة التشبيه إلى جماعات ثلاث :

- ١ - الحنابلة ، الذين رفضوا ، على حين أنكروا التشبيه ، مناقشة آياته الواردة فى القرآن .
 - ٢ - وجماعة من الحشوية الذين ، رفضوا ، وقد أخذوا آيات التشبيه على ظاهرها ، مناقشة تلك الآيات التى تحظر التشبيه .
 - ٣ - والكُلَّابية الذين أولوا آيات التشبيه فى القرآن طبقاً للمنهج الكلامى ، أى منهج القياس التمثيلى على نحو ما هو مستخدم فى الفقه وعبروا عنه بصيغة "جسم لا كالأجسام" .
- من قلب هذه الجماعة الكُلَّابية من جماعات السلف انبثق علمُ الكلام الأشعرى بعد قرن من الزمان ، وذلك فى عام ٩١٢م. وكما قرّر "الشهرستانى" : "فإن جماعة [يقصد الكُلَّابية] باشروا علم الكلام وأيدوا عقائد السلف بحجج كلامية وبراهين أصولية وصنف بعضهم ودرس بعض حتى جرى بين "أبى الحسن الأشعرى" وبين أستاذه [الجُبَّائى] (٢٠٣) مناظرة فى مسألة من مسائل الصلاح والأصلح فتخاصما وانحاز

= الفرق" (ص ١١٥) يقدّم البغداديّ الأشعرى بلقب "شيخنا" ، على حين أنه لا يقول ذلك عن القلانسي. ويجعل "محمد بن المرتضى" - الزبيدي - فى كتابه : "اتحاف السادة المتقين" (اقتبسه Tritton, "Mus- lim Theology", p. 211, p. 182) القلانسي معاصراً للباقلاني (١٠١٣م) وابن فورك (١٠١٦م). ويعطى هورتين Herten تاريخاً للقلانسي ، فى موضع من كتابه Systeme (p. 194)، بأنه توفي عام ٩٢٠م.

(٢٠١) الشهرستانى : "الملل والنحل" ، ص ٢٠ .

(٢٠٢) المصدر السابق، ص ٦٥ .

(٢٠٣) الجُبَّائى: هو أبو على محمد بن عبد الوهاب (٣٠٣هـ = ٩١٥م). تلميذ الشحام وإمام المعتزلة فى عصره ورئيس المتكلمين ، أخذ عنه أبو الحسن الأشعرى وابنه أبو هشام الجُبَّائى . (المترجم)

الأشعرى إلى هذه الطائفة [أى الكُلابية] فأيد مقالتهم "بمناهج كلامية" وصار ذلك مذهباً لأهل السنة والجماعة" (٢٠٤).

وفى موضع آخر يقول ، بالمثل ، إن الأشعرى بعد أن تبرأ من المعتزلة ، "انحاز إلى طائفة السلف ونصر مذهبهم على قاعدة كلامية ، فصار ذلك مذهباً منفرداً" (٢٠٥). ويقول ابن خلدون ، فى عبارات يتضح تماماً أنها تستند إلى " الشهرستاني ، إن الأشعرى بعد تحوله إلى مذهب السلف "تابع آراء" عبد الله بن سعيد بن كُلاب" و"أبى العباس القلانسي" و"الحارث بن أسد المحاسبي" (٢٠٦).

ونجد فى فقرتين تحديد "ابن خلدون" لخصائص علم الكلام الأشعرى : فى فقرة ، بعد أن يُقرر أن "الأشعرى" كان إمام "المتكلمين - يقصد الفرقة المكونة من الجماعات الثلاث السالفة الذكر - يصفه بأنه "توسط بين الطرق ، ونفى التشبيه ، وأثبت الصفات المعنوية وقصر التنزيه على ما قصره على السلف وشهدت له الأدلة المخصصة لعمومه" (٢٠٧) ، ثم يضيف على ذلك أنه أثبت جميع الصفات ، "بطريق النقل والعقل" (٢٠٨). ومن الواضح أن ما يقصده "ابن خلدون" من عبارته "طريق النقل والعقل" (٢٠٩) هو نفسه "الجدل القائم على العقل" مضافاً إليه الدليل المستمد من النقل ، المستخدم - على نحو ما رأينا - وصفاً للمنهج القياسى فى الفقه .

وفى فقرة أخرى ، يحاول "ابن خلدون" أن يشرح لماذا سُمى "الأشعرى" مذهباً كلامياً. هذه الفقرة تقرأ على النحو الآتى: "وسموا مجموعته علم الكلام ، إما لما فيه من المناظرة على البدع ، وهى كلام صرف وليست براجعة إلى عمل ، وإما لأن سبب وضعه

(٢٠٤) المصدر السابق ، نفس الموضع ؛ وابن خلدون : "المقدمة" ، ح ٣ ص ٤٩ .

(٢٠٥) الشهرستاني: "الملل والنحل" ، ص ٢٠ .

(٢٠٦) ابن خلدون : " المقدمة" ح ٤٩ .

(٢٠٧) المصدر السابق ، ص ٣٩ .

(٢٠٨) المصدر السابق ، نفس الموضع .

(٢٠٩) أورد المؤلف عبارة ابن خلدون هنا عن منهج الأشعرى معكوسة ، فقد أوردها هكذا "بطريق العقل والنقل" وهى فى المتن "بطريق النقل والعقل" وذلك بالطبع هو ما يتفق مع منهج الأشعرى بدقة ، ومع مقصد علم الكلام على وجه العموم. وقد صححنا فى ترجمتنا الترتيب الذى أورده ولفسون". (المترجم)

والخوض فيه هو تنازعهم في إثبات الكلام النفسى^(٢١٠). وتعبير "الكلام النفسى" يعكس ، كما سنرى ، التعبير الفلسفى "الكلام الجوانى" internal speech فى مقابل الكلام الظاهر "المنطوق به" uttered speech ، ويشير إلى "كلمة الله" هنا على أنها تعنى القرآن القديم^(٢١١). ومن بين هذين السبيين أيضاً نجد السبب الثانى مماثلاً تماماً لأحد السبيين اللذين قدّمهما "ابن خلدون" نفسه ، كما قدّمه "الشهرستانى" من قبل ، لظهور متفلسفة المعتزلة^(٢١٢). لكن بالنسبة لسببه الأول فإنه يشتمل على تعبير لم يستخدمه "ابن خلدون" ، كما لم يستخدمه "الشهرستانى" قبله بالقياس إلى السبب الآخر الذى أورده فى حالة متفلسفة المعتزلة. فهناك ، فى حالة المعتزلة ، يقول "ابن خلدون" ببساطة إن السبب فى تسمية مذهبهم بالكلام "ما فيه من الحجاج والجدال ، وهو الذى يُسمى كلاماً" ؛ وهو لم ير حاجة إلى تفسير لماذا أمكن تسمية الحجاج والجدال كلاماً. لكنه بعد أن قال هنا إن سبب تسمية المذهب الأشعرى بالكلام هو "ما فيه من المناظرة على البدع ، وهى "كلام" صرف" ، يضيف إلى ذلك قوله: "وليسست براجعة إلى عمل" ، محاولاً أن يفسّر بذلك على ما يبدو كون المناظرة على البدع هى كلام صرف .

وعلى ذلك ينشأ السؤال : ما الذى دفع "ابن خلدون" إلى إضافة هذا التفسير غير الضرورى ؟ إنه لم يكن يقصد من ذلك ، بالتأكيد ، أن الأشعرى قد أدار مناظرته للبدع بأسلوب شفافى لا بمصارعة حقيقية. والإجابة التى تطرح نفسها بالنسبة لى هى : إن تعبير "وليسست براجعة إلى عمل" غير مستخدم هنا لتأكيد قوله : إن المناظرة على البدع هى كلام صرف لكنه مستخدم بالأحرى ليدكرنا بالسبب الذى من أجله سُمى المذهب الأشعرى "كلاماً" هو ، ويبدو أنه ، على حين يحاول "ابن خلدون" بيان أن السبب فى تسمية مذهب الأشعرى "كلاماً" ما فيه من المناظرة على البدع "التي هى" كلام صرف" ، فإنه يبقى فى ذاكرته الآراء التى سبق أن أدلى بها وهى :

(٢١٠) المصدر السابق ، ص ٤٠ .

(٢١١) انظر فيما يلى ، ص ٤٠٠ - ٤٠١ .

(٢١٢) انظر فيما سبق ص ٦٥ ، ٧٢ .

١ - أن "الكلام" حدث عندما طُبِّق المنهج القياسي الفقهي المتصل بأفعال المكلفين على مشكلة التشبيه التي هي من مسائل العقيدة والتي هي كلام صرف (٢١٣).

٢ - أدى هذا إلى ظهور صيغة "جسم لا كالأجسام" التي استخدمها السلف من بداية علم الكلام ، بما فيهم الأشعرى أيضاً ، وهم يناظرون المشبهة المبتدعين (٢١٤). وهكذا ، ما إن برز من أعماق وعيه هذا التعبير : "وهي كلام صرف" حتى انبثق التعبير المضاف وهو : "وليست براجعة إلى عمل". وإذا ما كان عليه أن يوضح هذا التعبير المضاف تلقائياً فلسوف يقول : وفضلاً عن ذلك فإن مذهب الأشعرى بسمي في مجمله كلاماً لأنه يتضمن تفسير آيات التشبيه في القرآن من خلال صيغة "جسم لا كالأجسام" التي نجد أصلها في تطبيق منهج القياس الفقهي الذي يتناول العمل ، على مشكلة التشبيه التي هي من مسائل الاعتقاد والكلام ، ولا تتضمن أى عمل من الأعمال .

يفهم من هذا كله أن "الأشعرى" فسّر ، في المرحلة المبكرة من مذهبه ، آيات التشبيه في القرآن من خلال صيغة "جسم لا كالأجسام". ويتجلى استخدامه لهذه الصيغة في العبارة التي أوردها "ابن عساكر" ، نقلاً عن الجويني ، والتي يُقرّر فيها أن الأشعرى أثبت لله صفات العلم والقدرة والسمع والبصر لا كصفات غيره من العالمين والقادرين والسامعين والمبصرين وأن لله يدا لا كأي يد ووجهها لا كأي وجه (٢١٥). وعلى ذلك ، فعندما يستخدم "الأشعرى" في كتابه "الإبانة عن أصول الديانة" عبارة "بلا كيف" (٢١٦)، فيلزم افتراض أنها تنتمي إلى مرحلة متأخرة من تطور فكره (٢١٧).

(٢١٣) انظر فيما سبق ٤٩ .

(٢١٤) انظر فيما سبق ، ص ٥٢-٥٣ .

(٢١٥) ابن عساكر : "تبيين كذب المفتري" ، ص ١٤٩ - ١٥٠ .

(٢١٦) الأشعرى : "الإبانة عن أصول الديانة" ، ص ٨ .

(٢١٧) لا نوافق المؤلف على ما يذهب إليه خاصة وأن كتاب "الإبانة عن أصول الديانة" من الكتب المبكرة في تصوير المذهب الأشعرى ، حيث يبدو فيها الأشعرى لصيقاً بمذهب ابن حنبل خلافاً لما نجده في نصوصه المتأخرة كاللمع وغيره من الكتابات التي تجاوز فيها الأشعرى ابن حنبل والحنابلة إن على مستوى المنهج أو المذهب. فضلاً عن أن عبارة "بلا كيف" ترجع في صياغتها الأولى إلى بدايات تشكل الفكر الإسلامي عند الإمام مالك بن أنس وعند من سبقه كذلك من التابعين ، وهي مؤسسة بالطبع على التعبير القرآني: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ (الشورى : ١١). (المترجم)

هذا ما يفسر في بيان "الشهرستاني" و"ابن خلدون" كيف كان لعلم الكلام أصل في تطبيق منهج القياس الفقهي على مشكلة التشبيه وكيف أُطلق اصطلاح "كلام" عند كل من المعتزلة والأشاعرة على وصف المذاهب الاعتقادية في مجموعها .

ونجد أيضاً عند "ابن خلدون" وصفا لما حدث من تطور للكلام الأشعري :

يبدأ "ابن خلدون" بتحديد عام لخصائص الكلام في فقرة يقول فيها ، بعد أن قرر أن المذهب الأشعري على نحو ما أكمله أتباعه أصبح واحداً "من أحسن الفنون النظرية والعلوم الدينية" : "إلا أن صور الأدلة فيها > أى في طريقة الأشاعرة < جاءت بعض الأحيان على غير الوجه القناعي^(٢١٨) لسذاجة القوم ولأن صناعة المنطق التي تسبر بها الأدلة وتعتبر بها الأقيسة لم تكن حينئذ ظاهرة في الملة ، ولو ظهر منها بعض الشيء لم يأخذ به المتكلمون لملاستها للعلوم الفلسفية المبينة لعقائد الشرع بالجملة ، فكانت مهجورة عندهم لذلك"^(٢١٩).

وينبغي ملاحظة أن "ابن خلدون" لا يقول لنا إن المذهب الأشعري لم يعتمد في صياغة أدلته على الفلسفة ولا يقول إن أدلته صائبة منطقياً في بعض الأحيان. كل ما يقوله هو إن "أدلته جاءت بعض الأحيان على غير الوجه القناعي" ، والمقصود بقوله "بعض الأحيان" : عندما كان يمكن أو عندما كان يلزم أن تكون الأدلة مقدمة في صيغة منطقية أي قياسية ، فإنها لم تقدم على هذا النحو. وربما كان في ذهن "ابن خلدون" هنا الدليل الكلامي على حدوث العالم ، الذي وصفه مؤخراً بأنه "دليل من حدوث الأعراض المكوّنة لأجزاء العالم". ويأتي هذا الدليل ، كما صاغه عديد من المتكلمين ، كلهم من الأشاعرة ، في صيغة غير قياسية non-syllogistic غير أن "ابن سوار" المسيحي^(٢٢٠)

(٢١٨) أى جاءت غير مطابقة لقواعد البرهان المنطقي . (المترجم)

(٢١٩) ابن خلدون : "المقدمة" ، ح ص ٤٠ .

(٢٢٠) أبو الخير الحسن بن سوار بن يابا بن يهنام ، البغدادي المعروف "بابن الخمار" (٢٣١+٤٠٧هـ = ٩٤٢م - ١٠١٠م). طبيب وفيلسوف نسطوري. من مؤلفاته: مقالة في الهيولى ، كتاب الوفاق بين رأى الفلاسفة والنصارى ، تفسير إيساغوجي ، في الصداقة والصديق ، في سيرة الفيلسوف ، مقالة في السعادة ، مقالة في الإفصاح عن رأى القدماء في الباري تعالى وفي الشرائع ومورديها . ومن كتبه الطبية : كتاب في خلق الإنسان وتركيب أعضائه وكتاب تدبير المشايخ. وذلك إلى جانب مقالاته الشهيرة : في أن دليل يحيى النحوي على حدث العالم أولى بالقبول من دليل المتكلمين أصلاً . (المترجم).

عندما عرضه على لسان المتكلمين رتبته في صيغة منطقية. وبعد أن قام بذلك ، أبدى ملاحظة قال فيها : "هذا قياسهم إذا نُظِمَ النظم الصناعى" (٢٢١).

حينئذ يذكر "ابن خلدون" تغييرين حدثا في علم الكلام الأشعرى .

التغيير الأول أحدثه "الباقلانى" (+١١٠٣م). وإذ يبدأ "الباقلانى" بمقدمة ، من الواضح أنها تشير إلى رأى أرسطو في أنه من الممكن أحيانا أن نصل إلى نتائج صحيحة من مقدمات زائفة (٢٢٢) ، فإنه يقرر أن "أدلة العقائد الإيمانية تتوقف على وجوب الاعتقاد بمقدمات هذه العقائد بمعنى أن بطلان الأدلة يؤذن ببطلان المدلولات" (٢٢٣). وهكذا انتهى إلى أن لأدلة العقائد ، أو للمقدمات التى تقوم عليها الأدلة نفس المكانة (٢٢٤) أو أنها "تابعة للعقائد الإيمانية فى وجوب اعتقادها" (٢٢٥) ، حتى إن الهجوم عليها هو هجوم على العقائد الإيمانية" (٢٢٦). وبناء عليه ، فإن ما يقوله "ابن خلدون" من أن "الباقلانى" أكد وجود الجوهر الفرد والخلاء (٢٢٧) ينبغى أن يفهم بمعنى أن الباقلانى أوجب الاعتقاد بوجود الجواهر الفردة - الذرات - لكونه لازما فى البرهنة . على بعض المعتقدات الدينية.

وتأتى الإشارة هنا إلى كون النظرية الذرية ، حسب رأى الأشعرى ، هى أساس البرهنة على حدوث العالم ، ومن ثم على وجود الله

(٢٢١) انظر فيما يلى ، ص ٥٣٣ .

ويصور " أبو الخير الحسن بن سوار البغدادي: " دليل المتكلمين فى صيغة قياسية هكذا :

قالوا : الجسم لا ينفك من الحوادث ولا يتقدمها (مقدمة صغرى)

وكل ما لا ينفك من الحوادث ولم يتقدمها فهو محدث (مقدمة كبرى)

فالجسم محدث (نتيجة)

ويراجع نصّ مقالة "ابن سوار" ضمن كتاب : "الأفلاطونية المحدثة عند العرب - نصوص حقّقها وقدم

لها عبد الرحمن بدوى ، ص ٤٤٢-٤٤٧ ، وكالة المطبوعات الكويت ، ١٩٧٧ (المترجم)

(٢٢٢) Anal . Prior. 11, 2, 53b, 8 .

(٢٢٣) ابن خلدون : " المقدمة " ، ٣ ، ص ١١٤

(٢٢٤) المصدر السابق ، نفس الموضع .

(٢٢٥) المصدر السابق ، ص ٤٠ .

(٢٢٦) المصدر السابق ، ص ١١٤ .

(٢٢٧) المصدر السابق ، ص ٤٠ .

أيضاً^(٢٢٨). وعلى هذا ، فإن المذهب الذري ، الذي كان لفترة طويلة جزءاً من النظرية الفلسفية لعلم الكلام ، وأستخدم قاعدةً للتدليل على بعض المعتقدات الدينية ، قد أصبح عند الباقلاني جزءاً رئيسياً من تلك المعتقدات ذاتها .

التغيير الثاني يمكن وصفه بأنه جعل نمط "الكلام الأشعري" كلاماً فلسفياً ، وهو ما أحدثه الغزالي (+١١١١م). وخلافاً "للباقلاني" الذي وصفه "ابن خلدون" بأنه "تلميذ" للأشعري^(٢٢٩) وبه "تمت" طريقة الأشعرية^(٢٣٠) ، يصف "الغزالي" بأنه الذي أدخل طريقة المتأخرين^{(٢٣١)(٢٣٢)}. ويوجز "ابن خلدون" طريقة المتأخرين هذه كما يلي: أولاً ، "إنهم نظروا « أي المتكلمون » في تلك القواعد والمقدمات في فن الكلام للأقدمين فخالفوا الكثير منها بالبراهين التي أدت بهم إلى ذلك ، وربما أن كثيراً منها مقتبس من كلام الفلاسفة في الطبيعيات والإلهيات"^(٢٣٣) ، ونحن نعرف أن "الغزالي" قد أحجم عن اتخاذ المذهب الذري دليلاً على مسائل الاعتقاد بحجة أنه يتضمن صعوبات يطول الكلام في حلها^(٢٣٤). وهكذا سنرى كيف أن دليل "يحيى النحوي"

(٢٢٨) انظر فيما يلي : ص ٥٢٥ ، حيث نعرف أن الأشعري قد أيد حدوث العالم بحجة قائمة على "اجتماع الذرات وانفصالها". وانظر : Schreiner (Asjaritenthum, pp. 108, Gardet et Anawati (In: introduction, pp. 62-63) حيث أخذوا عبارة ابن خلدون عن أن "الباقلاني" أكد وجود الجوهر الفرد والخلاء بمعنى أنه كان أول من أدخل المذهب الذري في علم الكلام السني .

(٢٢٩) ابن خلدون: "المقدمة" ، ح ٣ ، ص ٤٠ .

(٢٣٠) المصدر السابق ، نفس الموضع .

(٢٣٢-٢٣٣) المصدر السابق ، ص ٤١ . وانظر مناقشة هذه القضية في: Gardet et Anawati, Intro-duction, p.72-76 ، وتحت عنوان "طريقة المتقدمين وطريقة المتأخرين" - via Antique et via moderna

انظر : إشارة ابن ميمون إلى "بعض حذائق المتأخرين" من المتكلمين ("دلالة الحائرين" ، ص ٢٠٠) والتي كان يقصد بها الغزالي ، فيما سنرى. وانظر فيما يلي : ص ٧٥٢ .

(٢٣٣) المصدر السابق ، نفس الموضع .

(٢٣٤) الغزالي : "تهافت الفلاسفة" ، ص ٣٠٦ ، ص ٣١٢ ؛ وانظر : Garra de vau, p. 119 . وفي ذلك

يقول الغزالي عن المذهب الذري: "إننا نؤثر هذا المقام فإن القول في مسئلة الجزء الذي لا يتجزأ طويل ولهم فيه أدلة هندسية يطول الكلام عليها". ("تهافت الفلاسفة" ، ص ٣٠٦ ، وأيضاً : "والكلام في الجوهر الفرد يتعلق بأمور هندسية يطول القول في حلها. ثم ليس فيها ما يدفع الإشكال". ("تهافت الفلاسفة" ، ص ٣١٢) . (المترجم) .

John Philoponus^(٢٣٥) ضد قدم العالم القائم على استحالة التسلسل إلى ما لانهاية ، الذى استخدمه الأشاعرة ، فحسب ، فى تدعيم دليل يقوم على المذهب الذرى ، قد استخدمه الغزالى بما هو دليل مستقل^(٢٣٦). ثانياً ؛ نبذ أولئك المتأخرون رأى "البلاقلانى" فى أن "بطلان الدليل ، يؤذن ببطلان المدلول"^(٢٣٧). ويعنى نبذ هذا الرأى أن ما كان يذهب إليه أرسطو من قبل من إمكانية الوصول إلى نتائج صحيحة من مقدمات زائفة يمكن اتخاذه سبيلاً للبرهنة على أمور العقيدة. ثالثاً، إن طريقة المتأخرين ربما أدخلوا فيها الرد على الفلاسفة فيما خالفوا فيه من العقائد الإيمانية^(٢٣٨). وفى هذا ، بالطبع ، إشارة إلى كتاب الغزالى "تهافت الفلاسفة".

الخاصية الأولى والخاصية الثالثة لـ "طريقة المتأخرين" التى قَدَّمها "الغزالى" تعكس وصفه لموقفه من علم الكلام فى سيرته الذاتية <المنقذ من الضلال> وفى مبادرته إلى القول إنه ابتداءً بطلب علم الكلام فحصله وعقله ، وعلى حين يمدح المتكلمين لدفاعهم عن عقيدة أهل السنة وحراستها عن تشويش أهل البدعة ، إلا أنه يخطئهم باعتبارين : الأول ، إنهم اعتمدوا فى ذلك على مقدمات تسلموها من خصومهم ، واضطروهم إلى تسليمها : إما التقليد ، أو إجماع الأمة ، أو مجرد القبول من القرآن والأخبار^(٢٣٩). وبلا ريب فإن المذهب الذرى هو ما كان يعنيه الغزالى هنا. والثانى ، قوله : "إن الذين اشتغلوا بالرد على الفلاسفة من المتكلمين لم يصرفوا عنايتهم للوقوف على منتهى علومهم ، ولم يكن فى كتب "المتكلمين" من كلامهم حيث اشتغلوا بالرد عليهم إلا كلمات

(٢٣٥) يحيى النحوى : هو أسقف يعقوبى إسكندرانى. قال عنه "ابن النديم" إنه لحق أوائل الإسلام. وهو أحد الفلاسفة المذكورين فى وقته ، ولأنه أول ما ابتدأ بالنحو فُنُسب إليه، ويحيى لقب بالرومى يُقال له فيلوبيونوس Phi-Ioponous أى المجتهد. وهو من جملة المصنفين الإسكندرانيين لجوامع جالينوس "الستة عشر". له مصنفات فى الطب وغيره. وله شروح على "أرسطو" و"جالينوس" ، وعلى "إيساغوجى" لفرغوريوس ورد على "تسطورس" ومن أكثر كتبه تأثيراً فى المفكرين المسلمين كتابه: "الرد على برقلس فى قدم العالم". ثمانى عشرة مقالة .

(٢٣٦) انظر فيما يلى ص ٥٤٩ ، ص ٥٦٢ .

(٢٣٧) ابن خلدون : "المقدمة" ، ح ٢ ، ص ٤١ .

(٢٣٨) ابن خلدون : "المقدمة" ح ٣ ، ص ٤١ .

(٢٣٩) الغزالى : "المنقذ من الضلال" ، ص ١٦ (ط. بيروت ١٩٥٩) .

معقّدة مبدّدة ظاهرة التناقض والفساد لا يظن الاغترار بها بغافل عامى فضلا عمن يدّعى دقائق العلوم^(٢٤٠). وقد حاول هو نفسه أن يعالج في كتابه "تهافت الفلاسفة" هذا القصور.

من وصف "الغزالي" نفسه لموقفه عن علم الكلام والفلسفة نفهم ، بالنسبة لعلم الكلام، أنه على حين لم يوافق على مناهجه فإنه وافق على آرائه ، بينما الأمر بالنسبة للفلسفة على النقيض من ذلك تماماً ؛ فبينما رفض ما فيها من آراء فإنه قبل مناهجها. هذا هو ما يمكن اعتباره ، على وجه العموم ، مميّزاً لعلم الكلام الفلسفي عند الأشاعرة ، ذلك العلم الذي دشّنه "الغزالي" ، فيما يرى "ابن خلدون" ، - في فترة جديدة من تاريخ العلم ، فإن علاقته بالفلسفة ، وكما حدّدها هو نفسه في عنوان كتابه "تهافت الفلاسفة" هي علاقة نقدية. وعلى أية حال ، فيما أنه حاول ، كما يقول ، في مهمته إعداد نفسه لنقد الفلسفة أن يقف على منتهى ما عند الفلاسفة من علم حتى يساوى أعلمهم في أصل ذلك < العلم > ثم يزيد عليه ويجاوز درجته فيطلع على ما لم يطلع عليه صاحب العلم من غور وغائلة^(٢٤١) ، وبما أنه يكشف عن نفسه ، سواء في كتابه الذي يعرض فيه آراء الفلاسفة^(٢٤٢) أو في كتابه الذي ينقد فيه الفلاسفة^(٢٤٣) ، باعتباره واحداً ممن يملكون تأويلاً أصيلاً للآراء الفلسفية الشائعة في عصره ، فيمكن بذلك أن نعدّه - من الناحية التاريخية - منتمياً إلى علم الكلام وإلى الفلسفة على السواء. وعلى هذا ، فقد ضمّنا كتابنا الراهن دفاعه عن بعض النظريات الكلامية، ومهما يكن الأمر ، فإننا سنتناول تأويله الخاص لبعض التعاليم الفلسفية في مجلد نخصّصه للفلسفة العربية.

(٢٤٠) المصدر السابق ، ص ٢٥ .

(٢٤١) المصدر السابق ، نفس الموضع .

(٢٤٢) أي كتابه : "مقاصد الفلاسفة".

(٢٤٣) أي كتابه : "تهافت الفلاسفة".

(٣) علم الكلام فى نظر "ابن ميمون"

كان "الشهرستاني" و"ابن خلدون" كلاهما على وعى بالفرق بين "علم الكلام" و"الفلسفة" وعلى وعى أيضاً بالفرق بين الممثلين لكل نسق منهما ، أى : "المتكلمين" و"الفلاسفة". وكما يحتوى كتاب الشهرستاني على عرض لعلم الكلام، يحتوى كذلك بالمثل على عرض لفلسفة "ابن سينا"^(١). مسبقاً بما عرفه عن الفلسفة "اليونانية"^(٢) ؛ وبعد أن يتناول "ابن خلدون" علم الكلام^(٣) والتصوف^(٤) ، يتناول الفلسفة الخالصة تحت عنوان "العلوم العقلية" وأصنافها^(٥) ، فيذكر «الفارابى» و"ابن سينا" فى الشرق و"ابن رشد" و"ابن باجه" فى الأندلس» واصفا إياهما بأنهما من أكابرهم فى الملة الإسلامية^(٦). لكن لا "الشهرستاني" ولا "ابن خلدون" قد اتبع العقلانية الدينية religious rationalization^(٧) لأولئك الفلاسفة العرب. فالشهرستاني يصف علم الكلام الأشعرى بأنه "صار مذهباً لأهل السنة والجماعة"^(٨) ، وهو المذهب الذى اتبعه هو ، فيما يتضح تماماً ، على الرغم من عدم اتفاقه معه فى بعض الأحيان^(٩). ويقول "ابن خلدون" ،

(١) الشهرستاني : "الملل والنحل" ، ص ٢٤٨-٤٢٩ .

(٢) المصدر السابق ، ص ٢٥١-٢٤٨ .

(٣) ابن خلدون "المقدمة" ، ج ٣ ص ٢٧ .

(٤) المصدر السابق ، ص ٥٩ .

(٥) المصدر السابق ، ص ٨٦ .

(٦) المصدر السابق ، ص ٩١-٩٢ .

(٧) لم يحدد المؤلف لنا ما يقصده من "العقلانية الدينية" هذه على وجه الدقة ، ولعله يشير إلى تأسيس النظر الفلسفى عند فلاسفة الإسلام على أساس دينى ، وهذه مسألة فيها نظر ، وكان يلزم الوقوف عندها على نحو أكثر تفصيلاً. (المترجم)

(٨) ابن خلدون : "الملل والنحل" ، ص ٦٥ .

(٩) انظر المقدمة التى كتبها جيويم Guillaume بالإنجليزية لنشرة كتاب الشهرستاني : "نهاية الإقدام" . P.ix-xii

بالمثل ، عن علم الكلام الأشعرى إنه "من أحسن الفنون النظرية والعلوم الدينية" (١٠) ، ويرفض صراحة العقلانية الدينية عند "الفارابي" و"ابن سينا" ، معلنا أنهما قد ابتعدا كثيراً عن طريق الإيمان الصحيح (١١). وكل من "الشهرستاني" في "الملل والنحل" و"ابن خلدون" في "المقدمة" : يُقدِّمان علم الكلام لا بما هو نسق موحد في مقابل العقلانية الدينية عند الفلاسفة بل يقدمانه بالأحرى بما هو نسق تتوزعه آراء مقابلة لفرق متعارضة فيما بينها. وما يجمع بين "الشهرستاني" و"ابن خلدون" في تقديمهما لعلم الكلام هو أنهما ، على حين يشيران إلى بعض التأثيرات الفلسفية عليه ، لا يذكران أى تأثير مسيحي على الكلام بوجه عام ، برغم أن "الشهرستاني" يتحدث عن تأثير مسيحي على اثنين من المتكلمين (١٢) وأن "ابن خلدون" يشير مباشرة إلى نوع ما من التأثير المسيحي على علم الكلام في مجموعه عندما يقول ، في محاولته لتفسير ترجمة الأعمال العلمية اليونانية ، ومن بينها الفلسفة ، إلى اللغة العربية ، إن أحد أسبابها كون المسلمين "تشوّقوا إلى الاطلاع على هذه العلوم الحكمية بما سمعوا من الأساقفة والأقسة المعاهدين بعض ذكر منها وبما تسمو إليه أفكار الإنسان فيها" (١٣).

على النقيض من "الشهرستاني" و"ابن خلدون" ، كان "ابن ميمون" ينتمي إلى من يُسمون في ذلك الوقت عند المسلمين بـ"الفلاسفة" ، مع أنه كانت له فلسفة دينية تخصّه اختلف فيها عنهم في بعض المعتقدات الأساسية. وبسبب فلسفته الدينية الخاصة ، التي تميز بها عن المتكلمين كذلك ، حتى في بعض المعتقدات التي كانت مشتركة – كما يقول – بين اليهودية والإسلام (١٤) جاء تصويره لعلم الكلام (١٥). وبناء عليه ، فإنه يُقدِّم علم الكلام ،

(١٠) ابن خلدون : "المقدمة" ، ج ٢ ص ٤٠ .

(١١) المصدر السابق ، ص ٢١٢ .

(١٢) الشهرستاني: "الملل والنحل" ، ص ٤٢ .

والمؤلف يشير هنا إلى ما أورده الشهرستاني عن موافقة الحايطية أصحاب "أحمد بن حايط" وكذلك الحديثية أصحاب "فضل بن الحديثي" – وهما من أصحاب "النظام" وطالما كتب الفلاسفة – للنصارى على اعتقادهم. (المترجم)

(١٣) ابن خلدون : "المقدمة" ، ج ٢ ص ٩١ .

(١٤) "دلالة الحائرين" ج ١ ص ١٢٣ . وهو ما يكشف عنه قوله : "أما هذا النزح اليسير الذي تجده من الكلام في معنى التوحيد وما يتعلق بهذا المعنى لدى بعض الجائئين وعند القرّائين فهي أمور أخذوها عن المتكلمين من الإسلام". (المترجم)

(١٥) المصدر السابق ، ص ١٢٦ .

لا فى تطوره التاريخى عبّر مرحلتى وجوده ، لكنه يقدمه بالأحرى على نحو ما وجده فى عصره ، فى القرن الثانى عشر ، بعد أن كانت فرقنا المعتزلة والأشاعرة ، على السواء قد اكتسبتا الطابع الفلسفى ، كل منهما بطريقته ، المعتزلة فى أول الأمر منذ القرن العاشر والأشاعرة فيما بعد منذ القرن الحادى عشر^(١٦). ولم يكن "ابن ميمون" يخطط لكى يُضمّن فى تقديمه لعلم الكلام مختلف الآراء التى تصارع حولها المعتزلة والأشاعرة ، والتى كانت ضرورية لاستدلالاتهم على صحة اعتقادات دينية أربعة^(١٧) مشتركة بين الإسلام واليهودية والمسيحية^(١٨) ، وهى : الاعتقاد بخلق العالم وبوجود الله وبوحدانيته وبتنزهه عن الجسمية incorporeality^(١٩). وتبعاً لذلك ، فالاعتقادات الدينية التى كانت موضوعا للجدال فى الإسلام ، والتى شعر "ابن ميمون" بضرورة بحثها فى محاولة لتحديد الموقف اليهودى منها ، فإنه أحالها إلى أقسام أخرى من كتابه. هكذا نجده يحيل مشكلة الصفات إلى الفصول^(٢٠) التى يحاول أن يبين فيها كيف أن ألفاظ الوحي وعباراته يمكن تأويلها فلسفياً^(٢١) ، وهو ما يوظّفه كمقدمة منهجية عامة لفلسفته الخاصة. وبالمثل ، يحيل المشكلة الخاصة بصفة الكلام أو الكلمة ، التى تأسست عليها مشكلة قدم القرآن عن المسلمين ، إلى تلك المقدمة المنهجية مرة ثانية ، ويتناولها فى فصل كرّسه لتفسير معنى لفظ "النطق" speech أو "الكلام" word (بالعبرية dibur) الذى يُنسب إلى الله فى "الكتاب المقدس"^(٢٢). ومهما يكن من أمر ، فقد كان لمشكلة "الجبر" (سبق التقدير) predestination عنده جانبان : فبينما كانت موضوعا للجدال بين الأشاعرة والمعتزلة من حيث هى اعتقاد بالجبر أو بالاختيار كانت مرتبطة عنده بإنكار العلية ، بما هى نظرية فلسفية. كان إنكار العلية سائدا بين الأشاعرة والمعتزلة

(١٦) انظر فيما سبق ص ٦٥ ، ص ٩١-٩٢ .

(١٧) ابن ميمون : "دلالة الحائرين" ، ج ١ ص ١٣٤ .

(١٨) المصدر السابق ، ص ١٢٣ .

(١٩) انظر فيما سبق الحاشيتين رقم ٦٣-٦٤ .

(٢٠) ابن ميمون : "دلالة الحائرين" ج ١ ، ص ٥٠-٦٠ .

(٢١) المصدر السابق ، ص ٧٠ .

(٢٢) المصدر السابق ، ص ٦٥ .

على السواء^(٢٣)(٢٤) ، وفضلاً عن ذلك ، مع أن "ابن ميمون" وافق المعتزلة عموماً في إنكارهم للجبر فهو لم يوافقهم تماماً في تصورهم الخاص للإرادة الحرة. وعلى ذلك ، نجده يتناول مشكلة الجبر والاختيار في موضعين : فهو ، أولاً ، في ختام تفسيره لإنكار العلية بين الأشاعرة والمعتزلة ، يضيف قوله "وأما أفعال الناس فهم فيها مختلفون". ثم يستمر في وصف آرائهما المختلفة بإيجاز^(٢٥). ثانياً ، فيما يتصل برأيه الخاص في العناية الإلهية ، يعرض بتفصيل أكثر لآراء الأشاعرة والمعتزلة المتعلقة بمشكلة الجبر والاختيار ، مُسهباً على وجه الخصوص في عرض الجوانب الدينية لهذه الآراء^(٢٦).

إن عرض "ابن ميمون" للآراء المختارة في علم الكلام ، التي تشتمل عليها الفصول الأربعة (من الثالث والسبعين إلى السادس والسبعين) ، يسبقه فصلان (الواحد والسبعون والثاني والسبعون) يتناول فيهما المجالات الثلاثة الآتية :

١ - تفسير الصلّة ، في عرضه لآراء المتكلمين ، بين مقدمته المنهجية العامة في القسم الأول ، الفصول من الفصل الأول إلى الفصل السبعين ، وبين آرائه الخاصة في القسم الثاني والقسم الثالث من كتابه :

٢ - موجزاً للإطار التاريخي لآراء المتكلمين على نحو ما وجدت في عصره .

(٢٢) من الصعب قبول ما يقوله المؤلف هنا على إطلاقه ؛ خاصة وأنه يعرف أن من المعتزلة مَنْ دافع عن العلية ولم يبطلها (النظام ومعمر مثلاً) . كما أننا نرى أن بعض الأشاعرة لم يبطلوا العلية على الحقيقة وإنما أخذوا منها موقفاً نقدياً يحاول الكشف عن سندها من اليقين - العقلي أو التجريبي - وغايتهم الصريحة هي الدفاع عن قدرة الله تعالى وسلطانه المطلق في الكون. ويمثل ذلك - عندنا - الرأي الغالب عند فلاسفة الإسلام ومتكلميهم ، بل وحتى عند بعض السلف أيضاً ومن شايعهم من بعد (كابن تيمية ، مؤخراً ، على سبيل المثال). ومصدر هذه النظرة العامة في تقديرنا هو الموقف الذي انكشف لهم من تدبر آيات القرآن الكريم نفسه وتدبر السنة الماثورة ، وكذلك من وعيهم - الذي تشكل دينياً أيضاً - بارتباط حدود صحة القوانين بطبيعة المجالات التي تنطبق عليها ، ومن إدراك التمايز بين ما هو إلهي مطلق وما هو طبيعي نسبي. (تراجع فصول: العلية في القرآن الكريم ، والعلية عند المعتزلة ، والعلية عند الأشاعرة من بحثنا للماجستير بعنوان : العلية بين الغزالي وابن رشد "مخطوط بكلية الآداب جامعة القاهرة، ١٩٧٧). (المترجم)

(٢٤) انظر فيما يلي ، ص ٧٦٥ .

(٢٥) ابن ميمون : "دلالة الحائرين" ، ج ١ ص ١٤١ .

(٢٦) نفس المصدر ، نفس الموضع .

٢ - تحليل بعض الاختلافات الأساسية بين آراء المتكلمين وآرائه هو الخاصة .

إن تفسيره للصلة في عرضه للآراء الكلامية ينبثق من السياق التالي: في نهاية مقدمته المنهجية العامة ، بعد تأويله الفلسفي لوصف الله في "الكتاب المقدس" بأنه "راكب السماء" (سفر التثنية ، الاصحاح ٣٣: ٢٦) (٢٧) بمعنى أنه المستولى على السماء بقدرته وإرادته لإحداث حركة الفلك الأقصى المحيط بالكل ، يقول : إن تعبير "الكتاب المقدس" مؤولاً على هذا النحو يشير إلى البرهان الفلسفي على وجود الله من الحركة ، وهذه هي القدرة العظيمة التي حركت الجميع ولذلك سمّاها العظمة فليكن هذا المعنى حاضراً دائماً في ذهنك لما استأنفناه لأنه أعظم دليل علم وجود الإله به أعنى دوران الفلك كما سأبرهن ، فافهمه (٢٨). هنا ، كان "ابن ميمون" مستعداً لمباشرة تأويله الفلسفي الخاص الذي يقترحه لتعاليم الكتاب المقدس ، والذي يبدأ ، في القسم الثاني من كتابه ، بدليله الأول على وجود الله من الحركة. غير أنه يحاول ، فيما هو واضح ، وقد شعر بضرورة تبرير ما كان مقدماً عليه ، أن يبين كيف أن الفلسفة اليونانية كانت قد وجدت في "اليهودية" في وقت ما بما هي تقليد شفاهي oral traditon إلى جانب التقليد المعروف "بالقانون الشفاهي" Oral law (٢٩) وكيف أن مثل هذا "القانون الشفاهي" اتخذ سبيلاً إلى تفسير تعاليم "القانون المكتوب" written law الذي يشتمل عليه "الكتاب المقدس" ، وكيف حدث أن اختلف هذا التقليد الفلسفي الشفاهي ، وكيف أن علينا أن نلتمس أثراً منه فحسب في "التلمود" talmud و "المدراشيم" Midrashim (٣٠).

(٢٧) جاء في الكتاب المقدس : "ليس مثل الله يا يشورون يركب السماء في معونتك والغمام في عظمتة". (التثنية : ٣٣: ٢٦)

(٢٨) المصدر السابق ، ص ١٢٠

(٢٩) هي الأحاديث الشفوية المنسوبة إلى موسى ، (المترجم)

(٣٠) التلمود : ومعناه "التعاليم" ، يتكون من نص "المشنا" العبري أي المثني والمكرر الذي يسجل الشريعة اليهودية المروية على الألسنة ، ونص "الجمارا" الآرامي ، ومعناه الشرح والتعليق ، وقد ظهر تلمودان: أحدهما التلمود الغربي أو "الأورشليمي" الذي تم في فلسطين ، والثاني التلمود الشرقي أو "البابلي" الذي تم في العراق. والتلمود البابي فقط هو الذي يغطي شرحه كل نص المشنا . والمدراشيم أو "المدراش" Midrash هي التأويلات التي صرّح بها الرّبيون وفق قواعد عديدة صاغوها لاستنباط المعاني الخفية أو الجديدة التي تكشف عنها النصوص المقدسة عندهم. (المترجم)

وأيضاً ، وهو يحاول أن يُبين كيف أُدخلت الفلسفة من جديد فى "اليهودية" مؤخراً بتأثير أجنبي ، يُقابل بين الناطقين باسم "اليهودية" فى الشرق "الجاونين" Geonin و"القرائين" (٣١) Karaites وبين الناطقين باسم "اليهودية" فى إسبانيا. فالسابقون ، فيما يقول : "فى مناقشتهم للتوحيد وما يتعلق به تابعوا "المعتزلة" من بين فرق "المتكلمين فى الإسلام" (٣٢) ، أى أولئك المعتزلة الذين كانوا منذ القرن العاشر الميلادى قد "خلطوا" مناهج الكلام بمناهج الفلاسفة (٣٣) ، على حين أن الآخرين، بما فيهم هو نفسه ، اتبعوا "الفلاسفة" (٣٤). وكان من الطبيعى تماماً أن تقتضى هذه المقابلة عرضاً لآراء الكلام على نحو ما وُجدت فى عصره ، مقارنة بآرائه المستندة إلى الفلسفة ، ومن الطبيعى تماماً أن يقتضى عرض كهذا شيئاً من التفصيل للإطار التاريخى للآراء المعروضة .

يبدأ "ابن ميمون" موجزه للإطار التاريخى لآراء علم الكلام على نحو ما وُجدت فى عصره بالعبارة التالية : "واعلم أن كل ما قالته فرق الإسلام فى تلك المعانى المعتزلة منهم والأشعرية هى كلها آراء مبنية على مقدمات ، تلك المقدمات مأخوذة من كتب اليونانيين والسريانيين الذين راموا مخالفة آراء الفلاسفة ودحض أقاويلهم" (٣٥).

(٣١) الجناونيم : أى الفقهاء. و"القراون" هم أتباع فرقة يهودية هى أحدث فرق اليهود أنشأها "عنان بن داود" أحد علماء اليهود فى بغداد فى أواخر القرن الثامن الميلادى على زمن الخليفة العباسى أبى جعفر المنصور. ومذهبها التمسك بما جاء فى العهد القديم وحده وعدم الاعتراف بأحكام التلمود وتعاليم الرىانيين. وهى تقر بالاجتهاد الخاص فى فهم النصوص الدينية ، كما أن بعض اتباعها يقرّون نبوة عيسى ومحمد عليهما السلام . (المترجم)

(٣٢) المصدر السابق ، ص ١٢١-١٢٢ .

(٣٣) انظر فيما سبق ص ٦٤-٦٥ .

(٣٤) ابن ميمون: "دلالة الحائرين" : ج ١ ص ١٢٢ . وفى ذلك يقول "ابن ميمون" ما نصه : "أما النزى اليسير الذى تجده من الكلام فى معنى التوحيد وما يتعلق بهذا المعنى لبعض الجاونين وعند القرائين فهى أمور أخذوها عن المتكلمين من الإسلام وهى نزرة جداً بالإضافة إلى ما أُلّفته فرق الإسلام فى ذلك. واتفق أيضاً أن أول ابتداء الإسلام بهذه الطريقة كانت فرقة ما ، وهم المعتزلة ، فأخذ عنهم أصحابنا ما أخذوه ، وسلوكوا فى طريقهم. وبعد ذلك بمدة حدثت فى الإسلام فرقة أخرى وهم الأشعرية ، وحدثت لهم آراء أخرى ، لا تجد عند أصحابنا من تلك الآراء شيئاً ، لا لأنهم اختاروا الرأى الأول على الرأى الثانى ، بل لما اتفق أن أخذوا الرأى الأول وقبلوه وظنوه أمراً برهانياً .

أما الأندلسيون من أهل ملتنا كلهم ، يتمسكون بأقاويل الفلاسفة ويميلون لآرائهم ما لا تتناقض قاعدة شرعية ، ولا تجدهم بوجه يسلكون فى شىء من مسالك المتكلمين. فلذلك يذهبون فى أشياء كثيرة نحو مذهبنا فى هذه المقالة فى تلك الأمور النزرة الموجودة لتأخيرهم" . (المترجم)

(٣٥) المصدر السابق ، نفس الموضع .

وعلى حين أن تعبير "تلك المعانى" - فى هذه الفقرة - يشير من الناحية اللغوية إلى العبارة السابقة عن "الكلام فى معنى التوحيد وما يتعلّق بهذا المعنى" ، فإنه إشارة اعتراضية من الناحية السيكلوجية إلى ما يصفه مؤخرًا فى نفس الفصل بأنه أدلة المتكلمين على إثبات حدوث العالم ، والوحدانية والتنزيه^(٣٦). وعلى ذلك ، فإن ما يريد "ابن ميمون" أن يقوله حقا فى هذه الفقرة هو أنه بقدر ما يستخدم المعتزلة والأشاعرة الطريقة الفلسفية فى مجادلاتهم لتأييد عقيدة حدوث العالم ، الأمر الذى ينكره معظم الفلاسفة ، أو لتأييد عقيدة وجود الله ووحدانيته وتنزيهه ، وهو ما يُسلم به معظم الفلاسفة ، فإنهم يترسّمون خطى الفلاسفة المسيحيين ، إما بأخذ بعض حججهم أو بتبنى منهجهم بصياغة حجج جديدة. وهكذا أيضًا ، بينما كان يشرع فى نفس الفصل فيما بعد ، فى نقد حجج المتكلمين بالنسبة لهذه المعتقدات الأربعة ، فإنه يبدأ نقده أيضًا بقوله : "وبالجملة إن كل المتكلمين الأول من اليونانيين المنتصرين ومن الإسلام"^(٣٧) اشتركوا فى عنصر شائع فى صياغة حججهم على هذه المعتقدات الأربعة ، ويستمر فى الحديث عن "الأقدمين من المتكلمين"^(٣٨) وعن "هؤلاء المتكلمين"^(٣٩) وعن "طريق المتكلمين"^(٤٠) وذلك قبل أن يبدأ فى قوله " هذا طريق كل متكلم من الإسلام فى شيء من هذا الغرض"^(٤١). وعلينا أن نلاحظ أن "ابن ميمون" محق فى تأكيده هذا ؛ إذ يمكن إظهار أن نضال المتكلمين لإثبات أن العالم حادث يمكن أن يستند إلى برهان يرد إلى "آباء الكنيسة"^(٤٢). وبالمثل يمكن أن نرد إلى "آباء الكنيسة" ، دليل المتكلمين لإثبات وجود الله على أساس الخلق «الحادث» فحسب - وذلك لأن "آباء الكنيسة" ، على حين

(٣٦) المصدر السابق ، ص ١٢٤ .

(٣٧) المصدر السابق ، ص ١٢٢ .

(٣٨) المصدر السابق ، نفس الموضع .

(٣٩) المصدر السابق ، ص ١٢٣-١٢٤ .

(٤٠) المصدر السابق ، ص ١٢٤ .

(٤١) المصدر السابق ، نفس الموضع .

(٤٢) انظر بحثى :

"The Patristic Arguments against the Eternity of the World," HTR, 59: 351-367, (1966)

كانوا يستخدمون دليل الحوادث وبعض الأدلة الأخرى ، فإنهم لم يستخدموا أبداً دليل "أرسطو" القائم على أزلية الحركة^(٤٣). وكذلك أيضاً يمكن أن تُردّ بعض أدلة المتكلمين الأساسية على وحدانية الله وتنزيهه إلى "آباء الكنيسة". فهكذا ، يمكن ، على سبيل المثال ، أن ترد الحجة الأولى ، من بين الحجج الخمس على الوحدانية التي أوردها "ابن ميمون" منسوبة إلى المتكلمين ، والتي يصفها بأنها "طريقة التمانع" (hahimmona)^(٤٤) ، إلى "يحيى الدمشقي" John of Damascus^(٤٥)(٤٦) ، والحجة الخامسة التي يصفها بأنها حجة "الافتقار" (ha-sorek) وبأنها ما هي إلا شكل مختلف من حجة "التمانع"^(٤٧) ، يمكن أن تُردّ إلى "يحيى الدمشقي" أيضاً^(٤٨). وصيغت ، بالمثل ،

(٤٢) نوقشت هذه المسألة في الفصل المتعلق ببراهين وجود الله في المجلد الثاني غير المنشور من كتابي : "The Philosophy of the Church Fathers".

(٤٤) ابن ميمون: "دلالة الحائرين" ، ج ١ ، ص ١٥٦ . هذا النمط من التدليل يوجد في كتاب "الإرشاد" للجويني، ص ٢١ ، حيث يُستخدم لفظ "تمانع" (ص ٢٢) بعد ذلك وصفاً لرواية أخرى لنفس الدليل. كما يظهر أيضاً عند الشهرستاني في "نهاية الإقدام" ص ٩١-٩٢ . ويقتبسه ابن رشد منسوباً إلى الأشاعرة في كتابه : "الكشف عن مناهج الأدلة" ص ٤٨-٤٩ ويصفه بـ "ممانعة" hindrance .

(٤٥) يحيى الدمشقي : (٨١-١٣٧ هـ = ٧٠٠-٧٤٥ م). اسمه العربي منصور ، وهو ابن سرجون Sergius بن منصور الرومي المسيحي ، كاتب الخليفة الأموي معاوية بن أبي سفيان. خدم يحيى الدمشقي الأمويين ثم اعتزل العمل سنة ١١٢ هـ = ٧٣٠ م واعتكف في أحد الأديرة للعبادة والتأمل وتصنيف الأبحاث اللاهوتية. من أعماله : كتاب "الإيمان المسيحي" ، الذي دافع فيه عن العقيدة المسيحية بأدلة عقلية. وترجم هذا الكتاب ، إلى اللاتينية واستفاد منه توما الأكويني ؛ وكتاب في الدفاع عن المسيحية وضعه في شكل "مناظرة" بين مسلم ومسيحي. كان يحيى من دعاة حرية الإرادة ونفى القدر. (المترجم)

(٤٦) De Fide Orthodoxa 1, s. (PG94, 801 B).

(٤٧) ابن ميمون : "دلالة الحائرين" ، ج ١ ص ١٥٨ ، ويقدم "ابن ميمون" هذه الحجة بقوله : "زعم بعض المتأخرين « أنه » وجد طريقاً (برهانياً) على التوحيد". ويورد الجويني هذا الدليل بإيجاز في كتابه "الإرشاد" ، ص ٢١ . وهو يوجد في صيغة أكثر تفصيلاً في "نهاية الإقدام" للشهرستاني، ص ٩٣-٩٤ . وفي القسم الأول من هذه الحجة يقول الشهرستاني : لو أن إلهاً من إلهين لم يشارك في خلق العالم لكان إذن "مفتقراً" إلى غيره والفقر يناقض الألوهية ثم ينتهي إلى القول "وهذه الطريقة تعضد بيان طريقة الاستغناء ، وهي أحسن ما ذكر في هذا المسألة". وعلى هذه النحو تماماً ، يحتج ابن ميمون هنا بأنه؛ إن كان لا يتم هذا الوجود ، ولا ينتظم إلا باثنين معاً ؛ فلكل واحد منهما يصحبه عجز لافتقاره للآخر ، وإن يكون قادراً بنفسه على الخلق ، وهكذا لن يكون "مستغنياً بذاته". وتشكل هذه الحجة عند "ابن رشد" في "الكشف عن مناهج الأدلة" ، ص ٤٩ جزءاً من حجة "التمانع" التي يعزوها إلى الأشاعرة (ص ٤٨). وانظر فيما سبق الحاشية رقم ٧١ .

(٤٨) De Fide Orthodoxa 1,5 (PG 94, 801A).

الحجة الثالثة من حجج المتكلمين على لا جسمية الله < التنزيه > ^(٤٩) وفق حجة "جريجورى النازيانسوزى" Gregory of Nazianzus ^(٥٠)(٥١) وكلا الحجتين تبرهنا على تنزيه الله برد نقيض التنزيه إلى الاستحالة ، وعلى حين أن لكل حجة منهجها الخاص فى الاستدلال برد ذلك النقيض إلى الاستحالة ؛ فإن المتكلمين ، فى تعبيرهم عنها ، يستخدمون نظريتهم الخاصة فى التجويز ^(٥١).

يستمر "ابن ميمون" ، على ذلك ، فى وصف أصل الفلسفة المسيحية ، فيقول: "لما عَمَّت الملة النصرانية لتلك الملل < يقصد اليونانيين والسريانيين > ، ودعوى النصارى ما قد علم. وكانت آراء الفلاسفة شائعة فى تلك الملل. ومنهم نشأت الفلسفة ونشأ ملوك يحمون الدين ، رأوا علماء تلك الأمصار من اليونان والسريان ، أن هذه دعاوى تناقضها الآراء الفلسفية مناقضة عظيمة بيّنة ، فنشأ فيهم علم الكلام هذا ^(٥٢) وابتدأوا ليثبتوا مقدمات نافعة لهم فى اعتقادهم ويرتئوا على تلك الآراء التى تهد قواعد شريعتهم" ^(٥٣).

(٤٩) ابن ميمون: "دلالة الحائرين" ، ج١ ص ١٦١ .

(٥٠) القديس جريجورى النازيا نسوزى (٣٢٩-٣٨٩م). من الآباء الكبادوكيانين. ابن أسقف نازيانسيوس فى كبادوكيا. درس فى أثينا ثم اختار حياة الرهبنة. حوالى سنة ٣٧٢ أصبح أسقفا على ساسيما ، من قرى كبادوكيا ، وساعد والده. وفى سنة ٣٧٩ أستدعى إلى القسطنطينية حيث ساعد وعظه هناك على تدعيم العقيدة "النقية" Nicene Faith. وفى سنة ٣٨١ عُيِّن أسقفا على القسطنطينية لكنه اعتزل قبل نهاية العام . تشتمل كتاباته على : "خمس عظات لاهوتية" ، تناول فيها عقيدة "روح القدس". وكتاب "Philocalia" ، وهو مختارات من كتابات "أوريجن" التى أكملها مع القديس "باسيليوس Basil" ؛ وخطابات ضد الأبوليناريين Apollinarianism ؛ وقصائد . (المترجم)

(٥١) Gregory of nazianzua, Oratis xxviii, 7 (PG 36,33 B).

(٥١) ابن ميمون: "دلالة الحائرين" ، ج١ ، فصل ٧٣ ، المقدمة العاشرة . ويشير ابن ميمون إلى "التجويز" عند المتكلمين فيقول: "إنهم يعتبرون أن كل ما هو متخيل فهو جائز عند العقل... وهم مع هذا مجمعون على أن اجتماع الضدين فى محل واحد وفى أن واحد محال ، لا يصحح ولا يجوز ذلك فى العقل". (المترجم) .

(٥٢) فى الأصل "فنشأ فيهم هذا علم الكلام" ، وتقديم اسم الإشارة هنا عن موضعه فى تقديرنا خطأ من الناسخ . (راجع نشرة آتاي للنص العربى ، ص ١٨٠). (المترجم)

(٥٣) المصدر السابق ، ص ١٢٢ .

إن الحقائق التاريخية القائمة وراء هذه العبارة هي كالتالى :

إن التراث الدفاعى والجدالى المسيحى بدأ فى الظهور قبل تحوّل "قسطنطين" إلى المسيحية بوقت طويل ، ومن ثمّ بدأ قبل مجمع نيقية Nicene Council بكثير^(٥٤).

هذا التراث كتب به باللغة اليونانية أناس يمكن وصفهم بأنهم يونان ، مثل "كادراتوس" Quadratus و "أرستيديس" Aristides^(٥٥) وبواسطة رجل يمكن وصفه بأنه سريانى يدعى "تيوفيلوس" الأنطاكي Theophilus of Antioch^(٥٦) . ووجد أيضاً ذلك النوع من التراث المكتوب باللاتينية عند أمثال "ترتوليان" Tertullian و "أرنوبيوس" Arnobius^(٥٧) و "لاكتانتيوس" Lactantius^(٥٨) . وفى القرن الرابع أى بعد تحول "قسطنطين" إلى المسيحية وبعد مجمع "نيقية" ، بدأت تظهر الأعمال المسيحية فى اللغة

(٥٤) مجمع "نيقية" : مجمع دينى مسكونى انعقد فى عام ٣٢٥م بأمر الإمبراطور الرومانى "قسطنطين" وضم ألفين وثمانية وأربعين أسقفا ممثلين لجميع الكنائس المسيحية فى العالم ، وذلك للفصل فى النزاع بين "أريوس" Arius ومعارضيه حول طبيعة المسيح . وانتهى المجمع إلى إقرار ألوهية المسيح وتكفير "أريوس" وحرمانه وطرده وتحريم الكتب التى تقول إن المسيح إنسان . ويذكر "ابن البطريق" أن المجتمع نصّ على أن "الجامعة المقدسة والكنيسة الرسولية تحرم كل قائل بوجود زمن لم يكن ابن الله موجودا فيه ، وأنه لم يوجد قبل أن يولد ، وأنه وجد من لاشئ ، أو من يقول : الابن وجد من مادة أو جوهر غير جوهر الآب . وكل من يقرّ أنه خلق أو من يقول إنه قابل للتغير . (المترجم)

(٥٥) أرستيديس : فيلسوف وجدلى مسيحى ، من أثينا ، حاول فى حجة ضد الامبراطور "هادريان" سنة ١٢٤م وضد "أنطونينوس بيوس" Antoninus Pius (+١٦١م) الدفاع عن وجود الله ، وبيان أن المسيحيين فهموا طبيعة الله على نحو أكمل من فهم البرابرة واليونان أو اليهود ، فالمسيحيون هم الذين يحيون وفقاً لوصاياهم . (المترجم)

(٥٦) تيوفيلوس الأنطاكي : ازدهر قبل نهاية القرن الثانى الميلادى . أسقف أنطاكية سنة ١٦٩م . أحد "آباء الكنيسة" وهو مؤلف لدفاع عن الدين المسيحى كان يستهدف بيان تفوق نظرية الخلق على أساطير الديانة الأولى ، وهو أول لاهوتى يستخدم كلمة "الثالوث" Triad فى التعبير عن الألوهية . (المترجم)

(٥٧) أرنوبيوس Arnobius : ازدهر سنة ٣٠٠م . أحد أوائل المدافعين عن الكنيسة فى شمال أفريقيا . مؤلف كتاب "ضد الكفار" Adversus Gentes الذى يدفع به التهم التى شاعت عن الديانة المسيحية فى الإمبراطورية الرومانية . (المترجم)

(٥٨) لاکتانیوس : كاتب مسيحى ، ذهب إلى بلاد الغال سنة ٣٠٦م بدعوة من "قسطنطين" الكبير ليعلم ابنه "كريسبوس" . مؤلف لكتاب "Divinarum Institutionum Libri Septem" ، كما تنسب إليه رسالة فى بعث الأموات هى De Mortibus Persecutorum . (المترجم)

السريانية التي كتبها أناس يمكن وصفهم بأنهم من السريان أمثال "أفراطيس" Aphrates^(٥٩) و "إفرايم سايروس" Ephrem Syrus^(٦٠) . ومن بين هذه المجموعات اللغوية الثلاث للتراث المسيحي اتصل المسلمون بما كتب باليونانية وبالسريانية فقط . وكان اتصالهم بالأعمال المكتوبة باليونانية إما عبر ترجمات أعدّها مسيحيون سريان من اليونانية مباشرة أو عبر ترجمات أعدت من ترجمات سريانية عن اليونانية . وهناك حقيقة تذكر ، أكثر دلالة ، وهي إنه لم تترجم أى كتابات دفاعية أو جدلية إلى اللغة العربية من كتابات الفترة التي سبقت مجمع نيقية^(٦١) .

لدينا ، فى ضوء هذا كله ، ما يدعو إلى افتراض أن عبارة "ابن ميمون" هنا لم تكن تقصد إلى وصف الأصل التاريخي للكتابات المسيحية الدفاعية والجدلية؛ وإنما كانت تقصد فحسب إلى وصف أنماط التراث المسيحي الدفاعي والجدالي الذي أصبح المتكلمون المسلمون على معرفة به ، وكذلك إلى بيان أن هذه الكتابات قد أنتجت كلها أثناء الفترة اللاحقة على مجمع "نيقية" عندما كان قد وُجد حقا "ملوك يحمون الدين" .

يحاول "ابن ميمون" ، إذن ، أن يبين كيف أصبحت الفلسفة المسيحية معروفة للمسلمين . والحقائق التاريخية فى ذلك هى على النحو التالى : بدأت ترجمات الأعمال الفلسفية اليونانية العامة فى القرن الثامن الميلادى خلال حكم الخليفة "المنصور" (٧٤٥ - ٧٧٥) ووصلت إلى الذروة ، لا إلى نهايتها ، فى عهد الخليفة "المأمون"

(٥٩) أفراطيس : (بداية القرن الرابع). أول آباء الكنيسة السريانية. كان زاهداً . أكمل بين سنتي ٢٣٧ و ٢٤٥ براهينه على العقيدة وهى المعروفة بـ Homilies . (المترجم) .

(٦٠) القديس إفرايم سايروس : (٣٠٦ - ٣٧٣). مفسر سريانى للكتاب المقدس ، ولاهوتى . عُيِّن شماساً ، ربما بواسطة القديس "جيمس النصيبيني" . وفى سنة ٣٦٣ استقر فى الرها حيث كتب معظم كتبه . أغلب كتاباته التفسيرية والعقائدية والزهدية صيغت شعراً . وتشتمل كتاباته على ترانيم للأعياد الكبرى للكنيسة ، وعلى دحض آراء الهرطقة . كتب عموماً بالسريانية ، غير أن كتبه قد ترجمت منذ وقت مبكر إلى الأرمينية واليونانية . (المترجم)

(٦١) Graf, Geschichte der christlichen arabischen Literatur, 1 (1944), pp. 302-310.

(٨١٣ – ٨٣٣) . ومع "الكندى" (+٨٧٣) بدأت تظهر أعمال كتبت أصلاً باللغة العربية، على أساس من الكتابات الفلسفية اليونانية ، واستمرت تظهر حتى عصر "ابن ميمون" . وحوالي نفس الفترة ، ومنذ القرن السابع ، بدأ مسيحيون تحت الحكم الإسلامي ينقلون تعاليم "آباء الكنيسة" اليونان إلى أعمال مكتوبة بالعربية ، وبدأوا أيضاً يترجمون بعض هذه الأعمال . أول هؤلاء المؤلفين المسيحيين في العربية هو الملكاني "أبو قرة" المعروف بـ Abucara (ازدهر حوالي النصف الأول من القرن التاسع)(٦٢)(٦٣) ، والبطريك النسطوري "طيموطاوس الأول" Timothy 1 (+ ٨٢٣ م)(٦٤) ، و "أبورائيطة" (وهو معاصر لأبى قرة)(٦٥)(٦٦) وتبع هؤلاء آخرون ، وإلى ما بعد عصر "ابن ميمون"(٦٧) . وأحد هؤلاء الذين وجدوا قبل عصر "ابن ميمون" كان اليعقوبى "يحيى بن عدي" (٨٩٣ – ٩٧٤ م)(٦٨) . وفي القرن التاسع بدأت تظهر الترجمات المباشرة من

(٦٢) تيودور أبو قرة (+ ٢١١ هـ = ٨٢٦ م) أسقف حرّان. ازدهر زمن المأمون وجرّت بينه وبين العلماء في العراق والشام مجادلات دافع فيها عن المسيحية وردّ على مزاعم المبتدعة . له مقال : "فى وجود الخالق والدين القويم" . (المترجم)

(٦٣) المصدر السابق ، المجلد الثانى ، ص ٧ وما بعدها .

(٦٤) المصدر السابق ، ص ١١٤ .

(٦٥) هو حبيب بن خدمة أبورائيطة التكريتى : مطران يعقوبى من القرن التاسع فى زمن الخليفة المأمون. كتب رسالة فى الثالث المقدّس، مستعيناً ببعض الأفكار الفلسفية ومفتّداً مزاعم القائلين بتحريف الكتاب المقدّس؛ ورسالة فى التجسد ؛ وفى صحة النصرانية. وهو غير تيودور أبورائيطة Theodore of Raithu :الذى (ازدهر سنة ٥٥٠م) راهب دير رائيطة فى خليج السويس والذى كتب Preparatio دفاعاً عن صيغ التعليل الإلهى لطبيعة المسيح عند القديس كيرلس الإسكندراني Cyril of Alexandria (+ ٤٥١م) ومهاجماً لنظريات معاصرّيه : "سيفريوس الأنطاكى" Severus of Antioch و "جوليان الهاليكارناسيوس" Julian of Halicarnassus . (المترجم) .

(٦٦) المصدر السابق ، ص ٢٢٢ .

(٦٧) المصدر السابق ، المجلد الأول ، ص ٧٩ – ٨٢ .

(٦٨) المصدر السابق ، المجلد الثانى ، ص ٣٣٣ وما بعدها .

التراث اليونانى لـ "آباء الكنيسة" ، أحياناً فى شكل مجاميع فقط ، أو فى شكل مختصرات وشروح^(٦٩) ، ومع الوقت أنجزت ترجمات لأعمال عديدة للكثيرين من "آباء الكنيسة"^(٧٠) ولكتاب مسيحيين آخرين أيضاً ، من بينهم "يحيى النحوى"^(٧١) . انعكاساً لهذا كله ، يقرر ابن ميمون أمرين :

أولاً يقول : "فلما جاءت ملة الإسلام ونُقلت إليهم كتب الفلاسفة ، نُقلت إليهم أيضاً تلك الردود التى أُلقت على كتب الفلاسفة"^(٧٢) . ويجب ملاحظة أن "ابن ميمون" لا يستخدم كلمة ترجمت " التى تعنى Were translated فى الإنجليزية^(٧٣) . وإنما يستخدم بدلاً منها كلمة "نُقلت" العربية التى تعنى فى الإنجليزية were transmitted كما تعنى were translated على السواء « أى تعنى النقل والترجمة معاً » وهو يستخدم الكلمة الأخيرة « أى : نُقلت » عن عمد ، لأن الأعمال الفلسفية اليونانية والكتابات الفلسفية المسيحية التى كُتبت باليونانية قد عرفها المسلمون من خلال ترجمات مباشرة إلى حد ما وإلى حد ما أيضاً من خلال أعمال كُتبت أصلاً بالعربية . كما يجب أن نلاحظ أنه كما أن عبارة "فلما جاءت ملة الإسلام ونُقلت إليهم كتب الفلاسفة" لا تعنى أن الفلاسفة اليونانية قد أصبحت معروفة فى الحال بظهور الإسلام فى القرن السابع ، سواء من خلال ترجمات عربية أو من خلال أعمال كُتبت أصلاً بالعربية؛ كذلك لا تعنى عبارة "نُقلت إليهم أيضاً تلك الردود التى أُلقت على كتب الفلاسفة" أن الكتابات المسيحية المكتوبة باليونانية قد أصبحت معروفة للمسلمين فى الحال ، سواء من خلال ترجمات إلى العربية أو من خلال أعمال كُتبت أصلاً بالعربية . ما يريد أن يقوله "ابن ميمون" بالفعل هو أنه بعد ظهور الإسلام بوقت بدأت تظهر هناك ترجمات عربية للأعمال

(٦٩) المصدر السابق ، المجلد الأول ، ص ٢٩٩ - ٣٠٠ .

(٧٠) المصدر السابق ، ص ٣٠٢ - ٣٧٨ .

(٧١) المصدر السابق ، ص ٤١٧ .

(٧٢) ابن ميمون : "دلالة الحائرين" ، ج ١ ص ١٢٢ .

(٧٣) يستخدم "ابن خلدون" لفظ "تَرْجَمَ" فى إشارة إلى الترجمات العربية للفلاسفة اليونان . انظر : "المقدمة" ج ٢ ، ص ٩١ ، ص ١٠١ ، ص ٢١٣ . كما يستخدم "ابن ميمون" غالباً اللفظ "تَرْجَمَ" . انظر : "دلالة الحائرين" ، ج ١ ص ٣٩ ، ص ٧١ ، ج ٢ ص ٢٥٧ ، ٢٩١ . ويستخدم "الشهرستاني" ، كما رأينا اللفظ "قُسِّرَت" (انظر فيما سبق ص ٦٥) .

الفلسفية اليونانية أعقبتها أعمال عن الفلسفة كُتبت بالعربية أصلاً ، وبمرور الوقت بدأت تظهر كذلك ترجمات عربية للأعمال المسيحية اليونانية بالمثل كما بدأت تظهر أعمال مسيحية كُتبت أصلاً بالعربية ، وما إن بدأ هذا النوع من الإنتاج يظهر حتى استمر ولستوات عديدة ، حتى عصر "ابن ميمون" .

وفى عبارته الثانية يقول : "فوجدوا كلام" يحيى النحوى" و "ابن عدى" وغيرهما فى هذه المعانى ، فتمسكوا بها وظفروا بمطلب عظيم بحسب رأيهم" (٧٤) . ولا تعنى هذه العبارة أن "ابن ميمون" يعتبر "يحيى النحوى" و "ابن عدى" على السواء أول الكتاب المسيحيين الذين أصبحوا معروفين للمسلمين والذين تعلم المسلمون منهم طريقة الحجاج الفلسفى . وما يقوله - صراحة - من أن "كلام" هؤلاء الكتاب المسيحيين كان "فى هذه المعانى" - أى فى موضوعات علم الكلام الإسلامى : فى خلق العالم وما يلزم عنه من الكلام فى وجود الله ، وفى توحيد الله وتنزيهه أيضاً - إنما يظهر بوضوح تماماً أن هذين الاسمين أى : " يحيى النحوى" و "ابن عدى" يذكرهما " ابن ميمون" فحسب باعتبارهما ممثليْن للكتاب المسيحيين الذين أثروا فى صياغة المتكلمين المسلمين لمسائل الاعتقاد الأربع هذه ، ومن المحتمل أيضاً أنه يذكرهما باعتبارهما ممثليْن للطائفتين من أولئك الكتاب المسيحيين ، أى لأولئك الذين تُرجمت أعمالهم من اليونانية ولأولئك الذين كُتبت أعمالهم أصلاً بالعربية كذلك .

ومن الملاحظ أنه لم يكن بوسع " ابن ميمون " أن يجد أفضل من هذين المثالين تصويراً لهاتين الواقعتين . " فيحيى النحوى" (ازدهر فى القرن الخامس) هو أحد أكبر شراح "أرسطو" خصوبة - وكان قد تحول إلى المسيحية - كتب فى نقض الاعتقاد بقديم العالم ضد "أرسطو" وضد "برقلس" Proclus (٧٥) . وهذان العمالن تُرجما إلى

(٧٤) ابن ميمون : "دلالة الحائرين" ، ج١ ص ١٢٢ .

(٧٥) برقلس : (٤١٠ - ٤٨٥م) فيلسوف وثى من أتباع الأفلاطونية المحدثة ، رأس أكاديمية أثينا. مؤلف لكتاب "إلهيات أفلاطون" Platonic Theology و "مبادئ الإلهيات" Elements of Theology المختصر ، وشروح على أعمال أفلاطون : "طيماوس" و "الجمهورية" و "بارمنيدس" و "القيادس ١" و "أقراطيلوس" ، إلى جانب عدد من الأعمال العلمية والأدبية المتنوعة . وهو آخر كبار قدامى الفلاسفة اليونانيين أصحاب المذاهب. كان لبرقلس تأثيره الملحوظ ، على تفكير العصر الوسيط ، على نطاق واسع من خلال "ديونسيوس الأريوباغى" ، وكان تأثيره أشد على تفكير عصر النهضة . (المترجم)

العربية^(٧٦) ، وأحد الأدلة ضد قدم العالم التي ينسبها "ابن ميمون" إلى المتكلمين يمكن ردها إلى "يحيى النحوى"^(٧٧) . ويصف "جراف" "يحيى بن عدى" بأنه "واحد من أعلى النجوم قدراً في سماء الباحثين في الشرق المسيحي"^(٧٨) . فألى جانب كونه مترجماً ومؤلفاً لأعمال فلسفية خالصة ومؤلفاً لأعمال مسيحية خالصة^(٧٩) ، كان مؤلفاً أيضاً لأعمال تتناول عقائد مشتركة بين المسيحيين والمسلمين ، مثل معرفة الله بالجزئيات^(٨٠) والتوحيد^(٨١) . وقد اعتبره "ابن ميمون" - بلا ريب ؛ واحداً من أهم مصادر معرفة المسلمين بما كان يسميه بـ علم الكلام المسيحي .

وهكذا ، فـ "ابن ميمون" لا يذكر "يحيى النحوى" و "يحيى بن عدى" فحسب على أنهما مثالان لمن كانوا مسئولين عن نشأة علم الكلام بل بالأحرى على أنهما مثالان لأولئك الذين ساعد نفوذهم على تشكيل بعض الأدلة على المعتقدات الأربعة التي سوف يتناولها البحث^(٨٢) .

وقد حاول "ابن ميمون" حتى الآن أن يبين كيف تابع المتكلمون المسلمون أولئك الذين يسميهم بالمتكلمين المسيحيين في تصورهم للتكوين المادى للكون ، فيقول : إنهم « أى : المسلمون » اختاروا أيضاً من آراء الفلاسفة المتقدمين كل ما رآه المختار أنه نافع له . وإن كان الفلاسفة المتأخرون قد برهنوا على بطلانه كالجزء والخلاء . ورأوا أن هذه أمور مشتركة ومقدمات يضطر إليها صاحب كل شريعة"^(٨٣) .

(٧٦). Steinschneider, Die arabischen übersetzungen aus dem Griechischen, \$55 (79).

(٧٧) انظر فيما يلى : ص ٧٨٤ ، ٨٠٦-٨٠٧ .

(٧٨) Graf, Geschichte, 11, p, 220.

(٧٩) المصدر السابق ، ص ٢٣٣ وما بعدها .

(٨٠) المصدر السابق ، ص ٢٤٣ . وانظر فيما يلى : الفصل التاسع ، القسم الخامس - ٢ .

(٨١) المصدر السابق ، ص ٢٣٩ ، ٢٤٣ .

(٨٢) الدارسون لهذا الفصل من "دلالة الحائرين" ، والذين يعتبرونه تفصيلاً للأصل التاريخى لعلم الكلام عند "المعتزلة" يجدون إشارة ابن ميمون إلى يحيى بن عدى تمثل هنا مفارقة تاريخية . (انظر ملاحظة "مونك" Munk على هذا الموضع ، فى ترجمة الفرنسية لكتاب "دلالة الحائرين" ، ج ١ ص ٢٤١ ، حاشية رقم ٢) وبالمثل الملاحظات التي أبداهما "فريدلاندر" Friedlander و "ويس" Weiss و "بينيس" Pines فى ترجماتهم الخاصة .

(٨٣) ابن ميمون : "دلالة الحائرين" ، ج ١ ص ١٢٢ .

فى عصر "ابن ميمون" كان من المعروف بالضرورة على وجه العموم ، من النظر فى أعمال من قبيل رسائل "يحيى بن عدى" ضد المذهب الذرى ، قبول المتكلمين المسلمين للمذهب الذرى ، ذلك القبول الذى لم يشاركهم فيه من يُسمون بالمتكلمين المسيحيين (٨٤) ، وإلى الحد الذى لم يشعر معه "ابن ميمون" بالحاجة هنا إلى تقرير أن قبول المتكلمين المسلمين للمذهب الذرى لم يكن راجعاً إلى تأثير مسيحي .

وهو يستمر فى بيان كيفية اختلاف المتكلمين المسلمين عمّن يُسمون بالمتكلمين المسيحيين أيضاً فى طرقهم فى البرهنة على خلق العالم والتوحيد والتنزيه. وإذا استخدم كلمة "طُرُق" ، التى تعنى حرفياً سُبُل - دروب ، خلال مناقشاته ، بمعنى "مناهج" (٨٥) ، أى مناهج التدليل أو الحجاج ، فإنه يقول : "ثم اتسع الكلام وانحطوا « أى المتكلمين المسلمين » إلى طرق أخرى عجيبة ، ما أَلَمَّ بها قط المتكلمون من يونان وغيرهم لأن أولئك كانوا على قُرب من الفلاسفة" (٨٦) . غير أن هذا يعنى أنه ، على الرغم من اتباع المتكلمين المسلمين للمتكلمين المسيحيين فى تمسكهم بأن مسألة خلق العالم قابلة للبرهنة وفى تمسكهم ببعض حججهم الأساسية على وجود الله ووجدانيته وتنزيهه ، فإنهم انصرفوا عنهم بأن صاغوا أدلة على مسائل ليست مُسلّمة عند الفلاسفة ، من قبيل أدلتهم على الخلق استناداً إلى المذهب الذرى ، وأفسدوا كذلك بعض الأدلة الفلسفية الحسنة على وحدانية الله وتنزيهه (٨٧) .

يُنهى هذا عرض "ابن ميمون" للإطار التاريخى لمجموعتى الآراء التى كان يناقشها عند المتكلمين ونعنى بهما :

١ - تصورهم للتكوين المادى للكون .

٢ - قضاياهم حول خلق العالم ووجود الله ووجدانيته وتنزيهه . ثم تأتى بعد ذلك الفقرة التالية : "ثم جاءت فى الإسلام أقاويل شرعية خصيصة بهم ، احتاجوا ضرورة

(٨٤) Périer, Yahyá ben ʿAdi, p. 75, Nos. 27, 28, 32, 33, p. 76, N. 35.

(٨٥) انظر مثلاً : ابن ميمون : "دلالة الحائرين" ، ج١ ، ص ١٢٤ ، ص ١٥٠ .

(٨٦) المصدر السابق ، ج١ ، ص ١٢٢ - ١٢٣ .

(٨٧) المصدر السابق ، ج١ فصل ٧٥ القضية الثانية ، وفصل ٧٦ القضية الثالثة .

أن ينصروها ، أو وقع بينهم اختلاف فى ذلك ، فأثبتت كل فرقة منهم مقدمات نافعة لها فى نصرة رأيها^(٨٨) .

هذه الفقرة شأنها شأن الفقرة التى سبقتها ، قدّم لها "ابن ميمون" بكلمة "ثم التى تعنى حرفياً "بعد هذا"^(٨٩) . غير أن هذه الفقرة ، كما سنرى ، لا تتناول شيئاً مما حدث بالتالى ، لكنها بالأحرى تتناول شيئاً قد حدث بالإضافة . ولهذا فقد ترجمتها فى كلا الموضوعين قد اتبعوا الطريقة المسيحية فى البرهنة على خلق العالم وعلى وجود الله ووحدانيته وتنزيهه ، وهى تلك الطريقة التى يقول بالتالى عنها إن الإسلام يشترك فيها مع اليهودية والمسيحية^(٩٠) ، لكنه يريد أيضاً أن يقول إنهم طبقوا كذلك نفس طريقة البرهنة على المعتقدات التى يقول عنها بالتالى إنها كانت خاصة بالإسلام وإنه لن يتناولها بالبحث فى هذا الكتاب^(٩١) . وبينما لا يذكر "ابن ميمون" هنا شيئاً عن هذه العقائد الخاصة بالإسلام ، فإننا نعرف من عبارته التالية أن إحداها هى الاعتقاد بقدوم القرآن^(٩٢) . ويمكن افتراض أن العقائد الأخرى ،

(٨٨) المصدر السابق ، ج ١ ص ١٢٣ .

(٨٩) انظر هنا : الترجمة العبرية "لابن طبون" Ibn Tibbon ، و"حريزى" Harizi . ومن الواضح أن "ابن ميمون" يريد التعبير هنا عن وقائع التأثير الثقافى التى حدثت بالترتيب مع التراخى فى الزمن ، (المترجم)

(٩٠) ابن ميمون : "دلالة الحائرين" ج ١ ، ص ١٢٣ .

(٩١) نفس المصدر ، نفس الموضع . وفى ذلك يقول ابن ميمون : "والأشياء الخصيصة بكل ملة منهما «يقصد المسيحية والإسلام» مما اتضع فيها فلا حاجة بنا نحن إليها بوجه" . ("دلالة الحائرين" فصل (٧) . (المترجم) .

(٩٢) نلاحظ هنا شيئاً من عدم التدقيق فى التعبير عن فكرة "ابن ميمون" بما يخرج بها عن حدود المقصود فيما يؤهم أن القول بقدوم القرآن يمثل أصلاً من أصول الإسلام . ونلاحظ أيضاً أن ما أورده ابن ميمون قد يؤدى إلى عدم تمييز البعض بين "الكلام" بمعنى علم أصول الدين وبين "الكلام" بمعنى "القرآن الكريم" الموحى إلى الرسول عليه الصلاة والسلام ، وهو ما يلزم توضيحه . فهل كان يقصد بعبارته هذه الحديث عن علم الكلام ومشكلاته أو الحديث عن الكلام الإلهى أو كان يقصد إلى المعنيين معاً ؟

يقول ابن ميمون : "جاءت فى الإسلام أقاويل شرعية خصيصة بهم ، احتاجوا ضرورة أن ينصروها ، أو وقع بينهم أيضاً اختلاف فى ذلك فأثبتت كل فرقة منهم مقدمات نافعة لها فى نصرة رأيها ، ولا شك أن ثم أشياء تعم ثلاثتنا أعنى اليهود والنصارى والإسلام ، وهى القول بحدوث العالم الذى بصحته تصح المعجزات وغيرها ، أما سائر الأشياء التى تكلفت هاتان الملتان «أى : المسيحية والإسلام» الخوض فيهم =

هى الصفات الإلهية والقدر ، وبعض مسائل الأخرويات^(٩٣) ، وهى التى كانت مثار جدال فى الإسلام .

هذا عن الإطار التاريخى لآراء المتكلمين التى اختار "ابن ميمون" أن يناقشها . ونأتى إلى تحليله العام لبعض الفروق الأساسية بين المتكلمين وإلى آرائه هو التى تخصه . وحيث إن الآراء التى يعزوها إلى المتكلمين تقع ، كما رأينا ، فى قسمين فإن تحليله لكيفية اختلافه عنهم يقع أيضا فى قسمين . فهو ، أولا ، يبين كيف يختلف عنهم فيما يتعلق بأدلتهم على خلق العالم ، وعلى وجود الله ووحدانيته وتنزيهه^(٩٤) . ويبين ، ثانيا ، كيف أن تصوره للتكوين المادى للكون يختلف عن تصور المتكلمين^(٩٥) .

حاولتُ ، فى تحليلى للفصل الواحد والسبعين ، من القسم الأول من "دلالة الحائرين" أن أبين أن "ابن ميمون" لم يكن يقصد إلى شرح أصل علم الكلام وتطوره التاريخى بل كان يقصد بالأحرى إلى بيان الإطار التاريخى للتصور المادى للكون المميز

= كخوض أولئك فى معنى الثالث وخوض بعض فرق هؤلاء فى الكلام حتى اختاروا إلى إثبات مقدمات ، يثبتون ، بتلك المقدمات التى اختاروها ، الأشياء التى خاضوا فيها والأشياء الخصيصة بكل ملة مما اتضع فيها . ("دلالة الحائرين" ، الفصل ٧١) .

ومعلوم أن مفكرى الإسلام اختلفوا حول قدم القرآن وحدوثه ولو كان القول بقدم القرآن خصيصة للإسلام وأصلاً من الأصول الإيمانية المقررة لما اختلف فيه ، بل إن الاختلاف حوله لا يهدم أصلاً من أصول الدين . كما أن حدوث العالم ، الذى يعتبره "ابن ميمون" يعم الملل الثلاث : اليهودية والمسيحية والإسلام ، ليس فيه كذلك إجماع بين المسلمين باعتباره أصلاً من أصول الدين ، فهناك كثيرون قالوا بالخلق القديم للعالم . وهذا ما دفع الإمام "محمد عبده" إلى القول : "لا مسوغ للمناداة بتكفير القائلين بالقدم ، والقول بأنهم أنكروا شيئاً ضرورياً من الدين" (حاشية على شرح الدوانى على العقائد العنصرية للإيجى ، ص ٦٠ - حاشيتا "السيالكوتى" ومحمد عبده "المطبعة الخيرية ١٣٢٢هـ ، القاهرة) . وإذا كانت عبارة "ابن ميمون" وتعليق "لفسوس" عليها من بعد ، تعرض صراحة أو ضمناً لكون القول بقدم الكلام الإلهى ، شأنه شأن قول المسيحيين بقدم "الكلمة" ، عقيدة خاصة بالإسلام فإن ذلك يصدر ، فى رأينا عن عدم التمييز بين عقيدة الإسلام التى تمثلها النصوص المحكمة وبين التفسيرات المتباينة لهذه العقيدة عند من ينتسبون إلى الإسلام والتى تخلط بين "الحكم" و "المتشابه" وبين ما هو إلهى وما هو إنسانى . (المترجم) .

(٩٣) المصدر السابق ، نفس الموضع .

(٩٤) المصدر السابق ، ج١ ، ص ١٢٢ - ١٢٣ .

(٩٥) المصدر السابق ، ج١ ، الفصل ٧٢ .

للمتكلمين ولأدلتهم الخاصة على خلق العالم وعلى وجود الله ووجدانيته وتنزيهه. وما يحاول "ابن ميمون" إظهاره هو: إنه على حين اتبع المتكلمون، على العموم، "آباء الكنيسة" في محاولتهم تأييد أربعة من المعتقدات الدينية على أساس فلسفى، حتى إنهم استعاروا بعض حجج الفلاسفة، إلا أنهم انحرفوا عنهم « أى: عن آباء الكنيسة » ، أولاً: فى تبني بعض آراء الفلاسفة اليونانية القديمة التى لم يستعملها المسيحيون، وثانياً: فى صياغة حجج جديدة استندت إلى مقدمات غير مقبولة فلسفياً، وفى إفساد بعض الحجج الفلسفية الحسنة. ولكى يمهد "ابن ميمون" لهذا الرأى يصف لنا كيف أن الفلسفة المسيحية لـ "آباء الكنيسة"، التى قامت على أساس من الفلسفة اليونانية الوثنية وإن عارضتها، قد ظهرت إلى الوجود فى كل من المحيط اليونانى والمحيط السريانى، وكيف أن كلا من الفلسفة اليونانية الوثنية والفلسفة المسيحية على السواء قد أصبحتا معروفتين للمسلمين من خلال ترجمات تمت إلى العربية ومن خلال أعمال كتبت أصلاً بالعربية . وكمثال على ذلك يذكر "ابن ميمون" مؤلفاً مسيحياً يونانياً أصبحت أعماله معروفة للمسلمين من خلال الترجمة هو "يحيى النحوى" ومؤلفاً مسيحياً كتب بالعربية أصلاً هو "يحيى ابن عدى" . وقد اختار "ابن ميمون" هذين المؤلفين فحسب كمثالين توضيحيين، لا لأنه كان يعتقد أن كلا منهما هو الأشهر والأظهر فى ميدانه وإنما لأنهما كانا أيضاً مصدرين للحجج التى كان يرى تقديمها فيما بعد على أنها الحجج التى تخص المتكلمين . وأخيراً ، وهو يلمح إلى بعض المعتقدات التى تخص الإسلام ، يلاحظ أن المسلمين طبقوا، فيما يتصل بهذه المعتقدات ، طريقة البرهنة التى تعلموها من المسيحيين^(٩٦).

(٩٦) لا يصح هنا إغفال طبيعة الدين الإسلامى - كما تتجلى فى النص القرآنى والحديث النبوى الشريف ، فى تشكيل العقل الإسلامى- ولقد جاء التعبير عن الفكرة الدينية فيه تعبيراً جديلاً يعرض للرأى وينقيضه . وإذ يهيب الإسلام بالعقل الإنسانى ويستشير فيه على الدوام دواعى الفهم ويدين التقليد، فيصدق المرء بذلك فى ولائه لإنسانيته حين لا تستعبده الحروف والأشكال ولا المتون والأسفار، فإنه يدعو إلى طلب البرهان على الدعوى أياً كانت مرجعيتها . وتمايز الإسلام، ختام ديانته الوحى، فى هذا الخصوص أمر جلى فى غنى عن البيان.

إن الأقرب إلى المعقول والمألوف - فيما نرى- هو أن نتعقد صلة حميمة فى وعى المسلم بينه وبين الخطاب الإلهى « كلام الله » ، الذى يحيا به ومعاً فى المكان وفى الزمان، وبين ما يثيره فى كوامن عقله الحر كتاب الكون الكبير كلما اتسعت حركة المسلم فى الأفاق دون أن تحدّها الحدود. ويثرى هذا الوعى، بطبيعة الحال، مختلف الروافد الثقافية، على تباينها، بما تزخر به من تصوير وتأويل لقضايا تشغل الفكر المسلم، وذلك كله مرهون بالجهد المبذول فى التعرف الصادق عليها .

ومن غير المعقول وغير المقبول أن نقنع فقط بالمؤثرات البعيدة وغير المباشرة ونغض الطرف عن المؤثرات القريبة والمباشرة الموجودة أصلاً فيكون للفرع فى حساب التقدير أكثر مما يكون للأصل. (المترجم)

(٤) المؤثرات الأجنبية في علم الكلام

١ - المسيحية

هل هناك أى تأثير مسيحي على علم الكلام ؟ هذا السؤال الذى يخطر فى ذهن المرء حتماً، عندما يقارن بين العرض التاريخي الذى حدّد "الشهرستاني" و"ابن خلدون" معاملة وبين ما حدّده "ابن ميمون"، قد خطر بالفعل لواحد من أقدم الدارسين المعاصرين للفلسفة العربية. ففي كتاب نُشر عام ١٨٤٢ كتب "شمولدرز" Schmolders يقول: "لا أجدُ عن أصل المتكلمين شيئاً محدداً. وموسى بن ميمون"، الذى عرض لهم عرضاً مُفصّلاً إلى حد ما، يربطهم بالفلاسفة المسيحيين الأوائل، زاعماً أن المتكلمين المسلمين قد استعاروا منهم حججهم ضد الفلاسفة. ومهما يكن من أمر، "فالشهرستاني"، وهو حكم قدير، لا يقول عن ذلك شيئاً، وتصبح المسألة أبعد عن الرُحجان، عندما يفحص المرء بالفعل أعمال المتكلمين. ونحن نظن، على العكس، أنه لا توجد صلة بينهم وبين مَنْ كانوا مدافعين عن المسيحية Christian apologists^(١). وفى عام ١٨٩٥، بعد أن اقتبس "مابيو" Mabilieu ما يقوله "ابن ميمون" عن التأثير المسيحي على علم الكلام الإسلامى، يقول: "إن تأكيد ابن ميمون غريبٌ ولا يُعبّر عن جوهر الحقيقة بل هو تعبير عن مجرد تشابه"، لكن "مابيو" يعترف بأن علم الكلام يمكن أن يكون قد استعار من المسيحيين بعض الحجج فى مناهضته للفلسفة^(٢). وهذا هو ما يذهب إليه ابن ميمون، كما رأينا . وفى العام نفسه يلاحظ "شراينر" Schreiner، بعد توجيه الانتباه إلى رأى "ابن ميمون" عن تأثير المسيحية على علم الكلام، أن التأثير المسيحي يجب التماسه فقط عند المعتزلة المتأخرين وعند الأشاعرة،

(١). Schmolders, Essai (1842), pp.735 - 136.

(٢). Mabilieu, Histoire de la Philosophie atomistique, (1895), p.325.

لا عند أوائل المؤسسين للاعتزال من أمثال "واصل بن عطاء" و"عمرو بن عبيد" (٣)(٤) وهذا، كما رأينا، هو ما كان يقصد "ابن ميمون" إلى قوله تماما.

على أية حال، فإن كل المؤرخين المحدثين الآخرين للفلسفة العربية، وللإسلام (٥) عموما، يوافقون على أنه قد وُجد تأثير مسيحي على علم الكلام، لكن التأثير الذي يتحدثون عنه، وخلافا لما يتحدث عنه "ابن ميمون"، ليس هو التأثير المسيحي على مجادلات المتكلمين ضد الفلسفة أو على مجادلاتهم ضد بعضهم البعض لكنه التأثير الذي يظهر بالأحرى في صياغة بعض العقائد الإسلامية التي أصبحت بالتالي مسائل خلافية بين المتكلمين. أما كيف وصل هؤلاء الباحثون المحدثون إلى رأى هكذا "فهو أمر" قد قرره "دى بور" في عام ١٩٠١ بوضوح أكثر وذلك في قوله: "ونحن نجد بين مذاهب المتكلمين الأولى في الإسلام وبين العقائد النصرانية شبيها قويا بحيث لا يستطيع أحد أن ينكر وجود اتصال وثيق بينهما. وأول مسألة كثر حولها الجدل بين علماء المسلمين هي مسألة الاختيار؛ وكان النصارى الشرقيون يكادون جميعا يقولون بالاختيار". ولقد نوقشت مسألة الاختيار "من كل وجوها... في الدوائر المسيحية في الشرق أيام الفتح الإسلامى. وبجانب هذه الاعتبارات التي هي إلى حد ما ذات طابع أولانى *apriori*، هناك أيضا ملاحظات مستقلة من شأنها أن تبين أن بعضا من المسلمين الأوائل، الذين قالوا بالاختيار كان لهم أساتذة من النصارى" (٦).

يكشف هذا لنا عن وضع المعرفة الخاصة بالتأثير المسيحي على علم الكلام في سنة ١٩١٧. وكان كل الدارسين للفلسفة الإسلامية، إما قبل ذلك العام أو بعده، يجدون ذلك التأثير إما في هذه المشكلات الثلاث كلها، التي ذكرها "دى بور" أو في بعضها،

(٣) عمرو بن عبيد (٨٠ - ١٤٤هـ = ٦٩٩ - ٧٦١م). عاش في البصرة وعاصر واصل بن عطاء وانضم إليه وأصبح شيخ المعتزلة بعده. (المترجم)

(٤) Schreiner, Der Kalam in der jüdischen Literatur (1895), pp. 2-3

(٥) من الواضح أن المؤلف يقصد هنا عموم الحضارة الإسلامية ولا يقصد مجرد الإسلام بما هو دين. (المترجم)

(٦) de Boer, Geschichte der philosophie im Islam, (1910), p.34. وقد أثبتنا هنا ترجمة محمد عبد الهادى أبو ريدة: ("تاريخ الفلسفة في الإسلام" ص ٩٤ الطبعة الخامسة القاهرة د.ت)

ويقوم رأيهم في وجود مثل هذا التأثير، كما يقول "دي بور"^(٧)، إما على تشابه عام بين المشكلات التي ناقشها كل من المسلمين والمسيحيين على السواء أو على دليل ما من الأدلة. لنفحص الآن ما يقوله دارسو الفلسفة الإسلامية عن التأثير المسيحي فيما يتعلق بهذه المشكلات الثلاث وعن الدليل الذي استخدموه.

بالنسبة لمشكلة الجبر والاختيار فيرى معظم الدارسين المحدثين أن الاعتقاد بالاختيار ظهر تحت تأثير المسيحية في معارضتها للاعتقاد الإسلامي الساذج بالجبر. وتدليلا على هذا يشير "كريم" في عام ١٨٧٣^(٨) إلى "يحيى الدمشقي"، الذي يعقد مناظرة بين مسيحي ومسلم حول هذه المسألة في كتابه "مناظرة بين مسيحي ومسلم" *Disputatio Christiani et Saraceni*، وفيها يدافع المسيحي عن الاختيار ويتمسك المسلم بالجبر. ونفس الرأي يكرره "بكر" Becker في عام ١٩١٢^(٩)، و"جيوم" Guillaume في عام ١٩٢٤^(١٠)، و"سويتمان" Sweetman في عام ١٩٤٥^(١١)، و"جاردية" و"قنواتي" في عام ١٩٤٨^(١٢) على حين يذهب جولدتسيهر في عام ١٩١٠^(١٣)، و"تريتون" Tritton في عام ١٩٤٧^(١٤)، و"وات" Watt في عام ١٩٤٨^(١٥)، إلى أن مشكلة الاختيار قد انبعثت من بعض آيات القرآن ذاته، غير أنه، على حين أن

(٧) دي بور: مادة "الفلسفة الإسلامية" في: "دائرة معارف الدين والأخلاق" ERE، المجلد التاسع، ص ٨٧٨ أ. والمشكلة الرابعة التي يذكرها هي: "علاقة الله بالإنسان وبالعالم".

(٨) Kremer, Culturgeschichtliche Streittfuge auf dem Gebiete des Islams (1873), pp. 7 ff.

(٩) Becker, "Christliche Polemik und Islamische Dogmenbildung. Zeit schrift für Assyriologie, 26 : 184 (1912).

(١٠) Guillaume, "some remarks on free will and Predestination in Islam", Journal of the Royal Asiatic society, 19224, pp. 43 - 49.

(١١) J. sweetman, Islam and Chrristian Theology, I, 1 (1945), pp. 61 - 63, 1, 2 (1947), pp. 174 - 180.

(١٢) Gardet et Anawati, Introduction á la Théologie Musulmane (1948), p. 37.

(١٣) Goldziher, Vorlesungen über den Islam (1919), pp. 95- 96. وتقرير "قنسنك" في : Muslim Creed (سنة ١٩٢٢، ص ٥٢) لرأي جولدتسيهر Goldziher هو صحيح جزئيا فحسب.

(١٤) Tritton, Muslim Theology (1947), p. 54.

(١٥) Watt, Free will and Predestination in Isam, (1948), pp. 38, 58, n. 77.

"جولدتسيهر" و"تريتون" يريان أن التأثير المسيحي قد عجل بنمو وجهة النظر الإسلامية هذه، فإن "وات" ينكر أى تأثير مسيحي. أما فيما يتعلق بعقيدة الجبر^(١٦) عند أهل السُّنة؛ فإن "شراينر" يذهب فى عام ١٩٠٠ إلى أنها كانت ترجع إلى تأثير المذهب الجبرى Fatalism السابق على الإسلام ، والذي لم تستطع الآيات المناقضة له فى القرآن أن تقضى عليه بالكلية^(١٧) ، وبالمثل يرى "جولدتسيهر" فى عام ١٩١٠ أنه على حين نبعت المشكلة من القرآن نفسه أولاً، إلا أن بعض التقاليد الميثولوجية قد عضدتها^(١٨) ، وهو ما يعنى بها المذهب الجبرى السابق على الإسلام.

ومن جديد يطرح "وات" فى عام ١٩٤٨ مسألة بعث مذهب جبرى، فى الفترة السابقة على الإسلام، بمزيد من الدقة.

فيما يتعلّق بالصفات، يظن بعض الباحثين المحدثين أن لإنكار المعتزلة للصفات أصلاً مسيحياً. من بينهم، "كريم" الذى حاول فى سنة ١٨٧٣ أن يبرهن على ذلك بأن أخذ اللفظ العربى "تعطيل" الذى أُستخدم وصفاً لرأى المعتزلة فى الصفات، على أنه ترجمة للفظ المسيحى $\kappa\epsilon\nu\omega\sigma\iota\varsigma$ ^(١٩) ، وكلا اللفظين عادة ما يترجم بـ "تفريغ" emptying « للصفات من محتواها ». ومن الممكن ملاحظة أنه ليس للفظين ذات المعنى. فاللفظ العربى "تعطيل" أطلقه خصوم المعتزلة على مذهبهم « أى سموهم "المعطلة" » ، يقصدون بذلك أن المعتزلة ، بإنكارهم لحقيقة الصفات ، قد جرّؤوا الله من صفاته أو سلبوها عنه^(٢٠). واللفظ اليونانى $\kappa\epsilon\nu\omega\sigma\iota\varsigma$ يُستخدم فى المسيحية بمعنى أن "ابن الله" جرّد نفسه من صورة "الله" واتخذ صورة إنسان. وما يقوله "ماكدونالد" Macdonald فى عام

(١٦) ترجمنا كلمة Predestination هنا إلى الجبر، وذلك للتعبير عما يقصده المؤلف وغيره من الباحثين؛ على أنه يجب التمييز تماماً بين الجبر وهو ما تبرأ منه جمهرة المفكرين فى الإسلام لأنه هدم للشرعية ومحو للتكاليف وبين القدر الذى هو أصل من الأصول الإيمانية المقررة فى العقيدة الإسلامية. ومهما يكن الأمر، فهذا التمييز لا يحرص عليه معظم الكتاب الغربيين عن الإسلام على وجه العموم. (المترجم)

(١٧) Schreiner, Studien über Jeschu'a b. Jehuda, p. 11.

(١٨) Goldziher, Vorlesungen, p. 95.

(١٩) Watt, Free will, pp. 19 ff.

(٢٠) Kremer, Culturgeschichte, p. 8.

١٩٠٢ هو أن الأصل في إنكار الصفات "أمرغامض، مع أنه يُذكرنا بما دار من مناقشات بين اللاهوتيين اليونان" (٢١). ويحاول "بكر" في عام ١٩١٢ أن يبين أن إنكار المعتزلة للصفات يستند إلى الرأي المسيحي الذي يذهب إلى أن عبارات التشبيه في "الكتاب المقدس" لا يجب أن تُؤخذ مأخذاً حرفياً (٢٢). وعلى أية حال، فإن "قنسنك" في عام ١٩٣٢ يعتقد - فيما يبدو - أن لإنكار الصفات ولإثباتها على السواء أصلاً مسيحياً، وأنه وجد شبهاً بين إنكار المعتزلة للصفات وبين آراء "ديونيسيوس الأريوباغي" Dionysius the Areopagite (٢٣)، "ويحيى الدمشقي" (٢٤)، ثم يضيف "أن موقف الإسلام السلفي متفق مع العقائد المسيحية بوجه عام" (٢٥). وقد جمع "سويتمان" في عام ١٩٤٥ كل ما قد قيل عن موضوع الصفات خارج دائرة الإسلام وذلك ليبين أنه "لا المسيحي ولا المسلم احتكر الأفكار في الموضوع على أي نحو، وسواء في الديانة المسيحية أو الديانة الإسلامية فإنه توجد مدارس مختلفة من التفكير" (٢٦). وفي عام ١٩٤٧ يقول "تريتون" إن "يحيى الدمشقي" استبق المعتزلة في نظريتهم القائلة "إن الصفات ليست غير الله" (٢٧). ويقول "جاردييه" و"قنواتي" متابعين في ذلك "بكر" إن مشكلة الصفات قد ظهرت في الإسلام نتيجة للمجادلات المسيحية ضد التشبيه (٢٨).

(٢١) يستخدم "الأشعري" في كتابه "الإبانة" لفظ "التعطيل" لا بمعنى إنكار الصفات فحسب (ص ٤٥) ولكن بمعنى إنكار إمكانية رؤية الله أيضاً. (ص ١٩).

(٢٢) Macdonald, Development of Muslim Theology, (1903), pp. 131-132.

(٢٣) ديونيسيوس الأريوباغي: Dionysius the pseudo Areopagite (٥٠٠هـ) لاهوتي صوفي مجهول، يقول عن نفسه إنه تلميذ بولس الرسول؛ فاعتبر خطأ أنه ديونيسيوس الأثيني الذي تحول إلى المسيحية على يد القديس بولس. والراجع أنه أسقف سوري متشبع بالأفلاطونية المحدثة، وكتب بعد وفاة "أبرقلس" سنة ٤٨٥هـ. أعماله الرئيسية هي: "اللاهوت الصوفي" و"المراتب السماوية" والمراتب الكنسية و"الأسماء الإلهية". كتاباته هي مركب من العقيدة المسيحية والأفلاطونية المحدثة عند "أبرقلس" ولم يرد ذكر لهذه الكتابات قبل الثلث الأول من القرن السادس. وبعد أن ترجم "جون سكوت إرجينا" John Scotus Erigena أعماله أصبحت هي الأساس لكثير من الكتابات اللاهوتية والصوفية في العصر الوسيط. (المترجم)

(٢٤) Becker, "Christliche Polemik", pp. 188 - 190.

(٢٥) Wensinck, "Muslim Creed", pp. 70 - 71.

(٢٦) المصدر السابق، ص ٧٣.

(٢٧) Sweetman, "Islam and Christian Theology", 1, pp. 78 - 79.

(٢٨) Tritton, Muslim Theology, p. 57.

وفى عام ١٩٠٣ يقول "ماكدونالد" فيما يتعلق بمشكلة القرآن، وهو يتحدث عن خلق القرآن: "لا يمكن أن تكون لدينا صعوبة فى التعرف على أنها نشأت - فيما هو واضح - عن "اللوجوس" > الكلمة < المسيحى وفى التعرف على أن الكنيسة المسيحية ، قد لعبت أيضا دوراً فى تشكيلها ، ربما من خلال "يحيى الدمشقى". هكذا تتطابق مع "اللوجوس" السماوى غير المخلوق القابع فى أحضان الآب "كلمة الله" الأزلية غير المخلوقة؛ وتجلّى "يسوع" Jesus فى الأرض يطابق "القرآن"، "كلمة الله" التى نقرأها ونتلوها"^(٢٩). ويحاول "بكر" فى عام ١٩١٢ أن يبين أن المشكلة بأسرها، مشكلة ما إذا كان القرآن قديماً أم حادثاً نشأت فى المسيحية بفعل مناظرة افتراضية "ليحيى الدمشقى" بين مسيحى ومسلم، وفيها يجادل المسيحى من أجل إثبات المماثلة بين مشكلة القرآن فى الإسلام ومشكلة "اللوجوس" فى المسيحية^(٣٠). وفى عام ١٩٢٤ يُنكر "جِيوم" أن تكون نظرية قدم القرآن قد نشأت بسبب "يحيى الدمشقى" ، وذلك على أساس أنه كانت قد وجدت فى الإسلام من قبل ، طبقاً لشهادة "يحيى الدمشقى" نفسه ، بدعة إنكار قدم القرآن^(٣١). وفى عام ١٩٣٢ يشرح "فنسنك" الاعتقاد السلفى بأزلية القرآن على اعتبار أنه ناشئ عن التصور الشرقى القديم لما قبل الوجود، وذاكراً على وجه الخصوص قدم "التوراة" فى "اليهودية" وما قبل الوجود أو أزلية "اللوجوس" فى "المسيحية"، ويفسر إنكار المعتزلة لقدم القرآن بكونه لازماً عن اعتقادهم بأن الله وحده هو القديم^(٣٢). وفى عام ١٩٤٧ يذهب "سويتمان" إلى أن الاعتقاد السلفى بقدم القرآن نبع من الاعتقاد المسيحى بقدم "اللوجوس" وأن إنكار المعتزلة للقدم راجع إلى رد فعل ضد الاعتقاد المسيحى > بقدم الكلمة<^(٣٣). وفى عام ١٩٤٨ يقول "جارديه وقنواتى"، بعد أن اقتبس ما قاله "بكر"، إن الاعتقاد بقدم القرآن نشأ بتأثير "اللوجوس" المسيحى^(٣٤).

(٢٩) Gardet et Anawati, Introduction, p. 38.

(٣٠) Macdonald, Development of Muslim Theology, p. 146.

(٣١) Becker, "Christliche Polemik", pp. 186 - 188.

(٣٢) Guillaume, "Free will and Predestination", p. 49.

(٣٣) Wensinck, "Muslim creed", pp. 77 - 78.

(٣٤) Sweetman, Islam and christian Theology, 1, 2, p. 116.

وهكذا، فإن كل ما قُدم حتى الآن دليلاً على التأثير المسيحي على هذه المشكلات الثلاث هو أن المسلمين كانوا على صلة بالمسيحيين وأن تأكيد الاختيار، على نحو ما وُجد في الإسلام عند "القديرين" antipredeterminationists هو من أثر التعاليم المسيحية، وأن إنكار الصفات، على نحو ما نجده عند المعتزلة، يمكن أن يظهر على أنه رأى "يحيى الدمشقي" أو رأى الآباء" على وجه العموم، وأن الاعتقاد الإسلامي بقدم "القرآن" مشابه للاعتقاد المسيحي بقدم "اللوغوس" > الكلمة <.

٢ - الفلسفة اليونانية

لئن كان المؤرخون المحدثون فيما يتعلق بالأثر المسيحي على "علم الكلام"، مدفوعين كليةً إلى الرجوع لشهادة المصادر "العربية"، قد استطاعوا أن يستشهدوا بـ"ابن ميمون" فحسب، فإنهم في مناقشتهم للتأثير الفلسفي وجدوا المصادر العربية كلها تتحدث عن هذا التأثير بالفعل. وكل تلك المصادر العربية، إلى جانب رؤيتها العامة لتأثير الفلسفة على علم الكلام الذي بدأ مع الترجمة عن فلاسفة اليونان، تذكر لنا أيضاً الأصول الفلسفية لبعض الآراء الكلامية. هكذا نجد "ابن حزم" يعزو أقوال المتكلمين في "الجواهر الفردة والخلاء" إلى "الفلاسفة المتقدمين" (٣٥). وكذلك "البغدادى" يعزو إنكار "النظام" للجواهر الفردة إلى "ملحدة الفلاسفة" (٣٦). و"ابن حزم" بعد أن ينسب إلى "النظام" إنكار القول بالجزء الذى لا يتجزأ ينسبه أيضاً إلى "كل من يُحسن القول من الأوائل" (٣٧). ويقول "الشهرستاني" إن "النظام" وافق الفلاسفة فى نفي الجزء الذى لا يتجزأ" (٣٨). وبالمثل يقول "الأشعرى" إن نظرية الكمون التى يُعرف بها

(٣٥) Gardet et Anawati, Introduction, p. 38

(٣٦) ابن حزم: "الفصل"، ج ٥، ص ٦٩.

(٣٧) ابن ميمون: "دلالة الحائرين"، ج ١، ص ١٢٢.

(٣٨) البغدادى: "الفرق بين الفرق"، ص ١١٣.

"النظام"؛ قد سلم بها أيضاً كثير من "الملحدين"^(٣٩) . ويذكر الشهرستاني أن "النظام" إنما أخذ هذه المقالة من أصحاب الكمون والظهور من الفلاسفة"^(٤٠) ، ويذكر من بينهم "أنكساجوراس"^(٤١) و"طاليس"^(٤٢) . ويجد "الشهرستاني" أيضاً تأثيرات فلسفية على "أبي الهذيل" في رأيه في الصفات^(٤٣) ، وعلى "النظام" في إنكاره لقدرة الله^(٤٤)(٤٥)

(٣٩) ابن حزم : "الفصل" ، ج ٥ ، ص ٩٢ .

ونص عبارة ابن حزم هنا هو : "وذهب النظام وكل من يحسن القول من الأوائل إلى أنه لا جزء وإن دق ، إلا وهو يحتمل التجزؤ أبداً بلا نهاية ، وأنه ليس في العالم جزء لا يتجزأ ، وأن كل جزء انقسم الجسم إليه فهو جسم أيضاً ، وإن دق أبداً" . (المترجم) .

(٤٠) الشهرستاني : "الملل والنحل" ، ص ٢٨ .

(٤١) الأشعري : "مقالات الإسلاميين" ، ص ٢٢٩ ، وانظر فيما يلي ص ٦٥٧-٦٥٨ .

(٤٢) الشهرستاني : "الملل والنحل" ، ص ٢٩

(٤٣) المصدر السابق ، ص ٢٥٧ . و أنكساجوراس "Anaxogoras of Clazomenae (٤٩٩/٥٠٠ - ٥٢٨ /

٤٢٧ ق.م.) فيلسوف يوناني له تأثير كبير في الفترة السابقة على سقراط . قضى معظم حياته العملية في أثينا حيث تعرض للاضطهاد السياسي وللاتهام بعدم التقوى . مذهب الكوني رد فعل حاد ضد "واحدية بارمنيدس" ، وهو يصر على العكس من "زينون الأيلي" على وجوب أن تكون المادة منقسمة إلى ما لا نهاية . يلعب "العقل" عنده دوراً كبيراً ، غير أنه ، مثله مثل كل شيء آخر في الفلسفة السابقة على سقراط ، لا يزال جسمانياً . (المترجم) .

(٤٤) المصدر السابق ، ص ٢٥٨ .

"طاليس" : هو أول فلاسفة اليونان الباحثين عن طبيعة الأشياء في مجموعها . كان مزدهراً في سنة ٥٨٥ ق.م. وهي السنة التي تنبأ فيها بالكسوف ، ربما استناداً على أعمال الفلكيين البابليين . محاولته لتقديم تفسير معقول لظواهر العالم في مقابل التفسير الأسطوري الشعري قامت على أساس اعتقاده بأن الماء هو المبدأ الأول للطبيعة . ومن المحتمل أن يكون ذلك مأخوذاً من الأساطير الكونية المصرية أو البابلية . اعتبره "أرسطو" أول فيلسوف . (المترجم) .

(٤٥) يلزم أن نتوقف عند عبارة المؤلف هذه التي يُصور فيها رأى النظام في حدود القدرة الإلهية ونتحفظ على هذا الإطلاق في تعبيره لما فيه من تجاوز يستوجب التقييد . ونرجع في ذلك إلى رأى "الشهرستاني" - وهو الأشعري المناهض "للنظام" ، ومنه يتبين مقصد "النظام" الأساسي في الدفاع عن "العدل الإلهي" . يقول الشهرستاني " عنه : "إنه طالع كثيراً من كتب الفلاسفة وخط كلامهم بكلام المعتزلة وانفرد عن أصحابه بمسائل : الأولى منها إنه زاد على القول بالقدرة خيره وشره منا قوله إن الله لا يوصف بالقدرة على الشرور والمعاصي وليست هي مقدورة للباري تعالى خلافاً لأصحابه فإنهم قضوا بأنه قادر عليها لكنه لا يفعلها لأنها قبيحة . ومذهب "النظام" أن القبح إذا كان صفة ذاتية للقبح وهو المانع من الإضافة إليه فعلاً ؛ ففي تجويز وقوع القبح منه قبح أيضاً فيجب أن يكون مانعاً . ففاعل العدل لا يوصف بالقدرة على الظلم . وزاد =

= أيضاً على هذا الاختيار فقال : إنما يقدر على فعل ما يعلم أنه فيه صلاحاً لعباده ولا يقدر على أن يفعل بعباده في الدنيا ما ليس فيه صلاحهم. هذا في تعلق قدرته بما يتعلق بأمور الدنيا ، وأما أمور الآخرة فقال لا يوصف الباري تعالى بالقدرة على أن يزيد في عذاب أهل النار شيئاً ولا على أن ينقص منه شيئاً ، وكذلك لا ينقص من نعيم أهل الجنة ولا أن يخرج أحداً من أهل الجنة وليس ذلك مقدوراً له . وقد ألزم عليه أن يكون الباري تعالى مطبوعاً مجبوراً على ما يفعله فإن القادر على الحقيقة من يتخير بين الفعل والترك ؛ فأجاب إن الذي ألزمتهم في القدرة يلزمكم في الفعل . فإن عندكم يستحيل أن يفعله وإن كان مقدوراً فلا فرق . وإنما أخذ هذه المقالة من قدماء الفلاسفة حيث قضوا بأن الجواد لا يجوز أن يدخر شيئاً لا يفعله ؛ فما أبدعه وأوجده هو المقدور ولو كان في علمه ومقدوره ما هو أحسن وأكمل مما أبدعه نظاماً وترتيباً وصلاحاً لفعل > وقد تكون إشارة الشهرستاني إلى مذهب أفلوطين وأتباعه > ، والثانية قوله في الإرادة إن الباري تعالى ليس موصوفاً بها على الحقيقة ، فإذا وصف بها شرعاً في أفعاله فالمراد بذلك أنه خالقها ومنشئها على حسب ما علم وإذا وُصف بكونه مريداً لأفعال العباد فالمعنى به أنه أمر بها . ("الملل" ، ص ٢٧ - ٢٨٠) .

ويبين "البغدادي" أن "النظام" يذهب إلى " أن الله لا يقدر على أن يفعل بعباده خلاف ما فيه صلاحهم" ("الفرق بين الفرق" ص ١١٦) . ويعرض "ابن حزم" لرأي "النظام" وأتباعه في سياق بيانه لرأي جمهور المعتزلة فيقول : "وقالت طائفة إن الله تعالى قادر على غير ما فعله ، إلا أنه لا يوصف بالقدرة على أصلح مما فعل بعباده ، وهو قول جمهور المعتزلة ؛ وقالت طائفة إن الله تعالى قادر على غير ما فعل ، إلا أنه لا يقدر على الظلم ولا على الجور ولا على اتخاذ الولد ولا على إظهار معجزة على يد كذاب ولا على شيء من المحال ولا على نسخ التوحيد" وهذا قول "النظام" وأصحابه ("الفصل" : ح ٢ ص ١٣٩) . ويفصل "فخر الدين الرازي" بيان رأي "النظام" في القدرة الإلهية فيقول : "وأما النظام فقد زعم أنه لا يقدر على خلق الجهل وسائر القبائح ، واحتج بأن فعل القبيح محال ، والمحال غير مقدور ؛ أما أنه محال فلأنه يدل على الجهل والحاجة ، وهما محالان ، والمؤدي إلى المحال محال ؛ وأما إن المحال غير مقدور فإن المقدور هو الذي يصح إيجاد ، وذلك يستدعي صحة الوجود ، والممتنع ليس له صحة الوجود . ("المحصل" : ص ١٢٠ ، طبعة القاهرة ١٣٢٣هـ) . ومن المهم هنا أن نشير كذلك إلى رأي "الخطاط" المعتزلي - في بيان حقيقة مذهب النظام ، يقول "الخطاط" في رده على "ابن الروندي" : "وهذا أيضاً كذب على إبراهيم" يقصد النظام "لم يفعل الله عز وجل عند إبراهيم فعلاً إلا وهو قادر على تركه وفعل غيره بدلاً منه إلا أن ذلك الفعل وتركه صلاح لخلقه ونفع لهم . والفرق بين المطبوع المضطر عند إبراهيم وبين ما يصف الله به أن المطبوع غير قادر على ما فعله ولا على تركه ولا مختار ولا مؤثر له عسى غيره ، ولا يكون منه في الأفعال إلا جنس واحد كالنار التي لا يكون منها إلا التسخين والتلج الذي لا يكون منه إلا التبريد . والقديم عند إبراهيم قادر على فعله وعلى تركه مختار له ... وإن إبراهيم كان يحيل قول من وصف الله بالقدرة على الظلم وإدخال أهل الجنة إلى النار ، وقد أخبر بتخليدهم في الجنة وجعله ثواباً على طاعتهم له في =

= دار الدنيا ، لأن ذلك ظلم لا يجوز في صفة الله ... وإن إبراهيم كان يفصل بين قوله وبين ما ألزمه النانية فيقول : وجدت الظلم ليس يقع إلا من ذي آفة وحاجة حملته على فعله أو من جاهل به . والجهل والحاجة دالان على حدث من وصف بهما ، ويتعالى الله عن ذلك علواً كبيراً .. وإبراهيم يزعم أن الله تعالى مختار لفعله للعدل ، ولحكمة بالحق ، وللخير الذي يفعله بعباده يقدر عليه وعلى أمثاله لا إلى غاية ويقدر على تركه ، وإنما أحال قول من زعم إن الله يقدر على الظلم والكذب وهما لا يقعان إلا من ذي آفة مجتلب لمنفعة أو دافع لمضرة ، والله عن هذه الصفة الدالة على حدث من وصف بها متعال . وقول إبراهيم هذا قول كثير من أهل الكلام" (الانتصار : ص ٢٣ ، ٢٦ ، ٢٧ ، ٤٤ ، ٤٩) .

ويعلق محمد عبد الهادي أبو ريذة على هذه المشكلة التي أثارها أقوال النظام حول إمكانية التوفيق بين الاختيار وبين عدم اتصاف الله بالقدرة على الظلم - فيقول : "هذه مسألة صعبة ودقيقة جداً في مذهب النظام ، وكانت موضع اعتراضات كثيرة مهمة ، وهي على كل غامضة رغم كل ما وصل إلينا من أمرها ؛ وسأحاول أن أبين غامضها بقدر المستطاع . لم يذكر أحد من أصحاب المقالات الذين أعرفهم أن النظام أنكر القدرة ، بل هو أثبتها على معنى إثبات الذات ؛ ومذهبه أن الله فعلاً مستمراً في الكون وهو بقدرته يقهر الأشياء على غير طبعها ... والنظام وسائر المعتزلة يعتقدون أن الله قديم ، وأن العالم حادث ومخلوق لله .

ونستطيع أن نتبين أن هناك حالتين : حالة القديم حينما كان وحده قبل خلق العالم ، وهي حالة عدم الفعل ؛ وفيها كان الله يقدر على خلق العالم وعلى عدم خلقه ؛ وهذه الحالة أعني حالة عدم الخلق لا ظلم فيها من جانب الله ، لأن ما في عدم من النقص أمر ذاتي له ، وليس بفعل فاعل . والحالة الثانية هي حالة الفعل والخلق ، وفيها اختار الله خلق العالم على عدم خلقه ، وهذا الخلق لمنفعة المخلوق ؛ ولما كان الله كاملاً لا حاجة به إلى شيء ، ولم يكن جاهلاً ولا ذا آفة ، ولما كان الظلم لا يصدر إلا عن نقص ، فإنه ينتفي عن الله لانتفاء هذه الأشياء كلها عنه ؛ فالأفعال الإلهية كلها كمال ، لأن الله لا تدعوه الدواعي إلى غير ذلك ؛ وسؤال من يسأل: هل يقدر الله على الظلم أو على إدخال أهل الجنة في النار أو أهل النار في الجنة هو سؤال لا معنى له . ولا يوصف الله بذلك ، لأن الأساس الذي يبنى عليه هذا الوصف منعدم في حق الله .. وعندى أن مسألة قدرة الله على الظلم هي ومسألة العدل متلازمتان . والبحث في قدره الله على الظلم ربما كان فرعاً لمسألة العدل ؛ فأهل السنة يقولون إن الله خالق كل شيء وأن أفعال الإنسان كلها مخلوقة لله وهم بذلك يحرصون على التوحيد الحق كما يتصورونه . والمعتزلة يقولون إن الإنسان حر ، وهو خالق لأفعاله وإنما أرادوا بذلك التنزيه لله وأن يحولوا نون إضافة الشرور والمعاصي إليه ؛ ثم انتقل البحث إلى القدرة الإلهية ذاتها ، وإلى هل يوصل الله بالقدرة على الظلم أم لا ؟ وأغلب الظن أن منشأ هذا البحث يرجع إلى القرآن ؛ ففي القرآن آيات تدل على أن الله قادر على كل شيء ، وأنه يفعل ما يشاء ، لا يسأل عما يفعل ، وأنه القاهر فوق عباده ، وأنه لو شاء لهدى منهم من ضل ، ولو شاء لقبض فضله عن العباد فلم يترك منهم من أحد . وفي القرآن آيات أخرى تؤكد أن الله عادل ، وأنه لا يظلم الناس قط ، وأنه مثير من أطاعه ، معاقب من عصاه بحسب العمل ... وينبغي ألا نهمل أثر القرآن والحديث في =

ووصفه لأي فعل أو تغير بأنه "حركة" (٤٦) وعلى ما قرره "معمّر" (٤٧) عن النفس الإنسانية (٤٨) .

ليس مما يدعو إلى العجب ، في ضوء هذا كله ، أن توجد إحالات متفرقة إلى مختلف الفلاسفة على الأغلب في كل مؤلف حديث يتناول علم الكلام . ويعدّ "هوروڤتس" Horovits "هورتن" Horten بوجه خاص أكثر الدارسين المحدثين تميّزا الذين حاولوا إظهار التأثير الفلسفي على علم الكلام . ففي عديد من الدراسات حاول "هوروڤتس" أن يبين كيف أن بعض المتكلمين تبّنوا آراء فلسفية يونانية بعينها ، على نحو ما تبين كيف أن النظام تبّن آراء "رواقية" معينة (٤٩) ، وكيف تنبى "معمّر" و"أبو هاشم" (٥٠) آراء "أفلاطونية" معينة (٥١) : وكيف أن بعض المفاهيم الكلامية مثل "التولد" هي انعكاس لمفاهيم يونانية بعينها (٥٢) ؛ وكيف أن مذهب الشك اليوناني Scepticism كان قد نفذ إلى "علم الكلام" (٥٣) . وفي تحليل "هورتن" الذي قدّمه في كتابه

= تطور مباحث المتكلمين وفي مناقشتها .. ويلاحظ في آراء "النظام" خاصة أنه يجعل القرآن شأنًا كبيراً ؛ فهو يرشد إلى طريقة تفسيره .. ويحاول أن يفهم مراميه ، وأن يصل إلى ما يمكن أن يؤخذ من آياته من الأحكام .

(إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية الفلسفية ، ص ٩٢ ، ٩٦ ، القاهرة ، ١٩٤٦) . (المترجم) .

(٤٦) المصدر السابق ، ص ٣٤ .

(٤٧) معمّر بن عباد السلمى (+ ٢٢٠ هـ = ٨٣٥ م) هو عند الشهرستاني من أعظم المعتزلة في دقيق القول بنفى الصفات ونفى القدر . انفرد معمّر عن المعتزلة بمذهبه في "المعاني" التي استعاض بها عن الصفات . وكان يميل إلى مذهب الفلاسفة . (المترجم) .

(٤٨) المصدر السابق ، ص ٣٧ - ٣٩ .

(٤٩) المصدر السابق ، ص ٤٨ .

(٥٠) "أبو هاشم الجبائي" (+ ٣٢١ هـ = ٩٣٢ م) . هو أبو هاشم عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب الجبائي . شيخ معتزلة البصرة بعد أبيه . رفيق دراسة للأشعري . اشتهر بنظريته في "الأحوال" (المترجم) .

(٥١) المصدر السابق ، ص ٤٧ .

(٥٢) S. Horovitz, über den Einfluss der griechischen Philosophie auf die Entwicklung des Kalam (1909), pp. 6 - 44.

(٥٣) المصدر السابق ، ص ٤٤ - ٧٨ .

Die philosophischen systeme der spekulativen im Islam (1912) ، لمختلف آراء شيوخ الكلام ، يعلق باختصار على أصولها في فلسفة اليونان . وعلى هذا يحتوى فهرست ذلك العمل على إشارات عديدة إلى فلاسفة اليونان أولئك وإلى اصطلاحاتهم الفلسفية ، وذلك من قبيل الإشارة إلى "أنكساجوراس" و "أرسطو" و "الذريين" و "كارنيادس" (٥٤) ، و "ديمقريطس" (٥٥) و "أمبادوقليس" و "جالينوس" (٥٦) وفلاسفة يونان ، و "هرقليطس" (٥٧) وإلى تشابه الأجزاء "هوموميريس" Homoeomeries و "المثال" Idea ، و "اللاجوس" ، و "أفلاطونيين المحدثين" (٥٨) و "أفلاطون" ، و "أفلوطين" ، و "سقراط" ،

(٥٤) "كارنيادس" Carneades (٢١٤ - ١٢٩ ق.م) : فيلسوف شكى ، رأس "الأكاديمية الجديدة" . وهو جدلى لامع وخصم للرواقية وبقية المذاهب الاعتقادية في عصره . ذهب في سنة ١٥٥ ق.م. إلى روما باعتباره رئيساً للأكاديمية وترك أثر عميقاً بقوته في الجدل وتوجيه النقاش وفق أى وجهة من وجهات النظر. (المترجم) .

(٥٥) "ديمقريطس" Democritus of Abdera (٦٤٠ - ٣٧٠ ق.م) معاصر لـ "ليوقيبوس" Leucippus الذرى وأصغر منه سناً . الشذرات الوحيدة الباقية من عمله هي من كتاباته الأخلاقية ، والتي عرضت لأول مرة للأخلاق الطبيعية في الفلسفة اليونانية . اعتبره "ماركس" Marx أبا روحياً للفلسفة المادية . وهو أهم ممثلى المذهب الذرى عند اليونان . (المترجم) .

(٥٦) "جالينوس" : Galen (١٢٩ - ١٩٩ م) . طبيب وفيلسوف يونانى . تركت كتاباته الطبية تأثيراً هائلاً على النظرية والتعليم الطبى . عُرف بنظريته في الأخلاط الأربعة . في أواخر العصر السكندري رتب الإسكندرانيون مجموعة مصنفاته الطبية في ستة عشر كتاباً . له ميول فلسفية رواقية أفلاطونية . وكان يرى أن "الطبيب الفاضل لابد أن يكون فيلسوفاً" (المترجم) .

(٥٧) "هرقليطس" Heraclitus of Ephesus (توفى بعد سنة ٤٨٠ ق.م) فيلسوف يونانى شهير يُعرف بالفيلسوف "الغامض" أو "الملغز" . قال بأن كل الأشياء في تغير مستمر ؛ وأن "اللاجوس" : الكلمة أو العقل يحفظ كل شيء بنظام . وقال هرقليطس بوحدة الأضداد المتصارعة وكان يرى أن النار هي الأصل المادى للكون ، وأن نار النفوس الإنسانية متصلة بالنار الكونية . (المترجم) .

(٥٨) الأفلاطونيون المحدثون Neoplatonists مصطلح جديد يطلق على طائفة بعثوا الفلسفة الأفلاطونية من جديد . كان أول من مثل هؤلاء هو أفلوطين Plotinus (٢٠٥ - ٢٧٠ م) وكانت قد سبقته بثلاثة قرون محاولة لإحياء التأمل الأفلاطونى (عُرقت بالأفلاطونية الوسطى) . وقد ربط أفلوطين ربطاً فعالاً الأفلاطونية بالنظريات الفيثاغورية والأرسطية والرواقية ليشكل نسقا فلسفيا يتفق مع الاهتمامات الدينية في عصره . والنظرية الأساسية عند أفلوطين هي نظرية الأقانيم الثلاثة (الواحد والعقل والنفوس) والتي يفيض العقل فيها عن الواحد وتفيض النفس عن العقل . وكانت فلسفته هذه في العالم الناطق باليونانية بمثابة دين ينافس المسيحية ويمثل الأفلاطونيين المحدثين بعده يامبليجوس Iamblichus (٢٥٠ - ٣٢٥ م) . وقد وجدت للأفلاطونيين المحدثين مدرستان : واحدة في الإسكندرية أصبحت مسيحية وواحدة في أثينا هي التي أغلقت أخيراً في سنة ٥٢٩م باعتبارها مركزاً للوثنية ، وكان "برقلس" من أفضل أعضاء مدرسة أثينا هذه . وفلاسفة الأفلاطونية المحدثه هم همزة الوصل بين الفلسفة القديمة والفكر الوسيط . وقد تم إحياء الأفلاطونية المحدثه في عصر النهضة واستمر تأثيرها حتى القرن التاسع عشر . (المترجم) .

و"السفسطائيين" ، و"الرواقيين" . ولسنا فى حاجة إلى القول بأن الدارسين لا يزالون يتابعون فى الوقت الراهن البحث عن التأثيرات الفلسفية على علم الكلام .

٣ - الديانات الإيرانية الهندية

إن "البغدادى" الذى قال عن "النظام" كما رأينا إنه قد وقع تحت تأثير "ملحة الفلاسفة" ، قال عنه أيضاً إنه : "كان فى زمان شبابه قد عاش قوماً من الثنوية"^(٥٩) وعزى "البغدادى" ثلاثة آراء بالتحديد إلى النظام قال بها متأثراً بأولئك الثنوية^(٦٠) ، وبالنسبة للرأى الرابع فإن "البغدادى" يشك فيما إذا كان راجعاً إلى تأثير الثنوية أو إلى تأثير الفلاسفة الطبيعيين^(٦١) ، كما يقرر "البغدادى" أيضاً أن "النظام" كتب كتاباً عن الثنوية وأنه فى هذا الكتاب نقد رأياً "للمانوية"^(٦٢) .

ومن بين المؤرخين المحدثين لعلم الكلام ، نجد أن "هوروفتس" فى فحصه لآراء النظام ، تلك التى ينسبها البغدادى إلى تأثير الثنوية الفرس ، يحاول أن يبين أنها كان يجب أن تنسب حقاً إلى الرواقية^(٦٣) . ويقتبس "هورتن" عبارات البغدادى عن تأثير

(٥٩) البغدادى : "الفرق بين الفرق" ، ص ١١٣ .

(٦٠) المصدر السابق ، ص ٧٨ - ٩١ .

(٦١) المصدر السابق ، ص ١٢٤ ، ١١٩ - ١٢٠ .

(٦٢) المصدر السابق ، ص ١٢١ ، وانظر ص ١٢٤ .

المانوية Manichaeism : حركة دينية سُميت باسم مؤسسها الفارسى "مانى" : "رسول الله" (٢١٦) - (٢٧٦م) . وهى ليست هرطقة فى قلب المسيحية ولكنها حركة مستقلة ظلت فترة من الزمن منافساً خطيراً للمسيحية . جمعت المانوية بين عناصر بوذية وزرادشتية ومسيحية . وكان القديس "أوغسطين" من أنصار المانوية لفترة قصيرة فى شبابه . والمانوية فى أساسها حركة ثنوية ترى العالم ، وبخاصة الحياة الإنسانية ، بمثابة صراع بين مبدئين مستقلين تماماً هما : الخير والشر (النور والظلام ، الله والمادة) . ورأى المانويين أنهم يأخذون جانب النور من خلال الزهد والمجاهدة فيصلون إلى التحرر الأقصى من عناصر الظلمة والمادة فى الطبيعة الإنسانية . (المترجم) .

(٦٣) S. Horovitz, Der Einfluss der griechischen skepsis auf die Entwicklung der Philosophie bei den Arabern ,P.29 ff.

الثنوية على النظام^(٦٤) ويأتى بكل أنواع التقارير من مصادرها الأصلية عن الصلات بين المتكلمين والثنوية ، والمجادلات التى دارت بينهم ، وعن تأثير الثنوية على متكلمين بعينهم ، مضيفاً إلى ذلك بعض ما يراه بخصوص هذه التأثيرات^(٦٥) .

فى عام ١٨٤٢ طرح "شمولدرز" فى الدراسات الحديثة مسألة النفوذ الهندى على علم الكلام . وبالرجوع إلى ما جاء فى مخطوطات عربية عديدة ، يُدلى ، وهو يصف قوما يُعرفون بالسمنية - بالتعليق التالى : "يُقال إن فرقة السمنية انحدرت من الهند ، وبرغم أنه^(٦٦) لا يسهل حتى الآن تأكيد صحة هذا الرأى ، فما أظن بوسع أحد أن يرتاب فيه" . ومن ثم فإنه يستمر فى بيان كيف أنه يمكن ردُّ فرقة السمنية إلى "الكارفاكا"^(٦٧) Charvakas الهندية^(٦٨) . ويُلمح "شمولدرز" فى موضع آخر إلى تأثير هندى آخر على علم الكلام ، إضافة إلى تأثير السمنية ، وذلك فى قوله : "إن النظريات الهندية لم تكن مجهولة للعرب كما نظن ؛ فلدى العديد من الكتاب ، ولدى بعض شيوخ المعتزلة البارزين ، أفكار دقيقة عنها إلى حد ما . وأمل أن تتاح لى فرصة العودة إلى هذه المسألة فى وقت آخر"^(٦٩) .

ولم تكن لدى "شمولدرز" الفرصة أبداً لمعاودة بحث مسألة التأثير الهندى على علم الكلام . غير أن "ماييو" استأنف بحثها فى عام ١٨٩٥ . فهو يحاول ، فى دراسته

(٦٤) Horten, Systeme, pp. 200 ff.

(٦٥) المصدر السابق ، ص ٦٣١ .

(٦٦) Schmolders, Essai, pp. 111-115.

(٦٧) الكارفاكا : فلسفة هندية مادية تتضمن أشكالاً مختلفة للشك الفلسفى والقدر المحتوم واللاكتراث الدينى . يمكن تتبع آثارها حتى أيام "الفيدا" وإن لم تحاول تبرير تعاليمها وفقاً للنصوص الأصلية [الفيدا] أو "الأوبانيشاد" . أقدم كتاباتها الرئيسية ترجع إلى القرن السادس قبل الميلاد . وهذه الفلسفة تُقرُّ أنه لا يوجد شئ خارج العالم ولا توجد حياة مقبلة للإنسان . والتصور هو مصدر المعرفة الوحيد ، وما لا يتصور لا وجود له . الحواس هى الطريق الوحيد للمعرفة . والمبادئ المطلقة للموجودات هى العناصر الأربعة : التراب والماء والهواء والنار . والروح هى جسد متصف بالذكاء . وفرضيات الدين : الله والحرية والخلود مجرد أوهام . لا توجد عناية إلهية وليس للفضيلة أو الشر قيمة مطلقة وإنما يتحدان على أساس مواضع اجتماعية (المترجم) .

(٦٨) المصدر السابق ، ص ١١٤ .

(٦٩) المصدر السابق ، ص ٩٩ ، حاشية رقم ٢ .

لتاريخ المذهب الذري ، أن يُبين أن المذهب الذري الكلامي لم يأت من المذهب الذري اليوناني لكنه جاء بالأحرى من المذهب الذري الهندي^(٧٠) . هذا الرأي ، الذي يذهب إلى أن أن ثمة عناصر بعينها في المذهب الذري الكلامي قد جاءت من الهند ، أصبح ، بعد أن تمّ تعديله إلى حد كبير ، مقبولاً على وجه العموم ؛ وقد قدّم "بينيس" عرضاً مفصلاً بذلك^(٧١) . وخلاصة القول إن المذهب الذري الكلامي فيه الكثير مما لا يوجد في المذهب الذري اليوناني على حين يوجد في المذهب الذري الهندي وعلى الخصوص ذلك الرأي الذي سلّم به كثيرون في علم الكلام وهو أن الذرات ليست ممتدة^(٧٢) .

استأنف "هورتن" بحث موضوع "السمنية" الذي تطرق إليه "شمولدرز" في أول الأمر ، وذلك بعد سنوات عدة ، وبالتحديد في عام ١٩١٠^(٧٣) . وحاول أن يؤيد بالدليل ما كان عند "شمولدرز" موضع تخمين ، وهو أن فرقة السمنية كانت فرقة هندية . ودليله هو ما قرّره "ابن المرتضى" من قيام "جهنم"^(٧٤) ومعمرّ بمناظرة السمنية في الهند^(٧٥) وقيام مناظرة أخرى في الهند بين سمنى ومسلم^(٧٦) . وحاول "هورتن" في كتابه *Die philosophischen systeme der spekulativen Theologen im Islam* أن يلبس كل آراء المتكلمين طابعاً هندياً . غير أن هذا كله ، كما لاحظ "ماسينيون" في عرضه لذلك الكتاب - إنما يقوم على مشابهاة واتفاقات لا رابطة بينها^(٧٧) .

Mabilleau, *Histoire de La Philosophie atomistique*, pp. 38ff. (٧٠)

Pines, *Atomenlehre*, pp. 102 ff. (٧١)

(٧٢) انظر فيما يلي ، ص ٦٢٠-٦٢١ .

Horten, "Der Skeptizismus der Sumanija nach der Darstellung des Razi, 1209," (٧٣) *Archiv für Geschichte der philosophie*, 24: 143; 144, n. 6 (1910).

وانظر : Systeme, pp. 93-96.

(٧٤) جهنم بن صفوان (١٢٨٠هـ = ٧٤٥م) . تلميذ "الجعد بن درهم" . كان جبرياً لا يثبت للعبد فعلاً ولا قدرة أصلاً ، ويقول بنفى الصفات ويخلق القرآن ويفناء الجنة والنار وفناء حركات أهلها ، وبإنكار "الرؤية" . وهو يوجب المعارف بالعقل قبل ورود الشرع . انتشرت مقالاته بترمز بخراسان . قتله "سلم بن أحوز" لخروجه مع "الحارث بن سريج" . (المترجم)

Al Mutazillan, p. 21, 11. 54 ff. (p. 34, 11. 9 ff). (٧٥)

(٧٦) المصدر السابق ، ص ٢١ ، ص ٥٥ .

Der Islam, 3: 408 (1912). (٧٧)

٤ - اليهودية

هناك أخيراً مسألة التأثير اليهودي على علم الكلام - بما هي مسألة متميزة عن التأثير اليهودي على القرآن والحديث التي لا جدال فيها^{(٧٨)(٧٩)}. وقد تمّ التعبير عن

(٧٨) من المؤكد أن بحث التأثير اليهودي على دراسات القرآن والحديث وتطور علومهما عند المسلمين ، وهو أمر استقصاؤه مشروع تماماً ، شيء ودعاوى التأثير اليهودي في النص القرآني أو نص الحديث الصحيح شيء آخر مختلف تماماً . فالنص القرآني وحى إلهي معجز بمعناه ولفظه ، تحدى الله سبحانه وتعالى لعموم خلقه للإتيان بمثله أو بمثل بعضه قائم في الزمن . وصحيح الحديث مرتبط بالنص القرآني - كما هو معلوم - ارتباطاً الفرع بأصله . ومن اليسير أن نلاحظ أن أساس هذه الدعاوى - قديمها وحديثها - المتعلقة ببنية النص وعلاقته بمنتجه ويمتلكه هو اعتبار النص القرآني نصاً كائى نص إنسانى ؛ وأنة قد صدر كذلك عن محمد ﷺ بعد أن وقف على أخبار الآخرين من أحبار اليهود وريهان النصارى فحكمت ثقافته المختزنة بنية النص معنى ومبنى ؛ وبذلك الزعم يتعدم التمييز بين الأزلى والزمانى وبين اللامتناهى والمتناهى وبين المطلق والنسبى ، فيقع النص القرآني - فى وهم الواهمين - من ثمّ فى حوزة المتلقين فهما وتأويلاً ويخرج آنذاك عن سطوة مؤلفه (جل وعلا) !! ، وصاحب هذا الموقف يغفل أو يتغافل عن حقيقة مهمة وهى أن تفسيرات النص المتعاقبة فى الزمان - على كثرتها - لا يمكن أن تكون هى التعبير النهائى والمطلق عنه . (المترجم)

(٧٩) للوقوف على التأثير اليهودي على التفسيرات المبكرة للقرآن ، انظر ابن خلدون ، "المقدمة" ، ج٢ ص ٣٩٣ . ويحسن هنا أن نورد بالتفصيل رأى "ابن خلدون" الذى أشار إليه المؤلف لنعرف أن المسلمين ، وقد عملوا بوصية نبيهم عليه الصلاة والسلام بضرورة تحرّى صحة ما يؤخذ عن أهل الكتاب ، قد استقامت لدى الكثيرين منهم النزعة النقدية فى التفسير . يقول "ابن خلدون" - وهو بصدد الحديث عن التفسير النقلي القائم على الآثار المنقولة عن السلف ؛ ومن المعروف أن هذا ما هو إلا مجرد لون واحد من ألوان التفسير العديدة التى أبدعها المسلمون : "وقد جمع المتقدمون فى ذلك وأوعوا ؛ إلا أن كتبهم ومنقولاتهم تشتمل على الغث والسمين والمقبول والمردود والسبب فى ذلك أن العرب لم يكونوا أهل كتاب ولا علم ، وإنما غلبت عليهم البداوة والامية ، وإذا تشوقوا إلى معرفة شيء مما تشوق إليه النفوس البشرية فى أثبات المكونات وبدأ الخليقة وأسرار الوجود فربما يسألون عنه أهل الكاب قبلهم ويستفيدون منهم ، وهم أهل التوراة من اليهود ومن تبع دينهم من النصارى . وأهل التوراة الذين بين العرب يومئذ بادية مثلهم ولا يعرفون من ذلك إلا ما تعرفه العامة من أهل الكتاب ، ومعظمهم من حمير الذين أخذوا بدين اليهودية ، فلما أسلموا بقوا على ما كان عندهم مما لا تعلق له بالأحكام الشرعية التى يحتاطون لها ، مثل أخبار بدء الخليقة وما يرجع إليه الحديثان والملاحم وأمثال ذلك . وهؤلاء مثل كعب الأحبار" و "وهب بن منبه" وعبد الله بن سلام" وأمثالهم . فامتلات التفاسير من المنقولات عندهم فى أمثال هذه الأغراض أخباراً موقوفة عليهم ، وليسست مما يرجع إلى الأحكام فيتحرى فيها الصحة التى يجب بها العمل . وتساهل المفسرون فى مثل ذلك ، وملئوا كتب التفسير بهذه المنقولات . وأصلها كما قلنا عن أهل التوراة الذين يسكنون البادية ولا تحقيق عندهم بمعرفة ما ينقلونه من ذلك . إلا أنهم بعد صيتهم وعظمت أقدارهم لما كانوا عليه من المقامات فى الدين والملة ، فتلقّيت بالقبول من يومئذ . فلما رجع الناس إلى التحقيق =

مختلف الآراء فيما يتعلق بالتأثير اليهودي على المشكلات الثلاث الرئيسية في علم الكلام وهي :

١ - التشبيه والتزويه .

٢ - القرآن القديم أو المخلوق .

٣ - الجبر أو الاختيار . وكما رأينا ، فقد ناقش الباحثون المحدثون المشكلتين الآخرين في ضوء علاقتهما بالتأثيرات المسيحية .

فيما يتصل بالتشبيه ، فإن "الإسفراييني" (٨٠) ، الذي يُقسَّم اليهود فريقين ، فريق منهما يصف أصحابه بأنهم "المشبهة" ، يقول : "إن التشبيه عند طوائف المسلمين كالروافض وغيرهم قد جاءهم من اليهود" (٨١) . وفي حديث "الشهرستاني" عن المشبهة من المسلمين يقول : "وأكثر تشبيهاتهم "مقتبسة" من اليهود؛ فإن التشبيه فيهم طباع (٨٢) . وعلى أية حال ، فإنه يقول ، في موضع آخر ، وهو يذكر المشبهة المسلمين ثانية : "لقد كان التشبيه صرفاً خالصاً في اليهود لا في كلهم بل في القرائين منهم" (٨٣) ، ودون أن يضيف "الشهرستاني" إلى قوله أن المشبهة المسلمين قد أخذوا عن اليهود . وفي موضع آخر كذلك بعد أن يُقرَّر أن اليهود هم المشبهة (٨٤) ، يذكر فحسب أن "الربانيين

= والتمحيص ، وجاء أبو محمد بن عطية من المتأخرين بالمغرب ، فلخص تلك التفاسير كلها وتحرى ما هو أقرب إلى الصحة منها ، ووضع ذلك في كتاب متداول بين أهل المغرب والأندلس في حسن المنحى وتبعه القُرطبي في تلك الطريقة على منهاج واحد في كتاب آخر مشهور بالمشرق . (ابن خلدون : "المقدمة" ، ص ١٠٣١ - ١٠٣٢ من نشرة "وافي") . (المترجم)

(٨٠) أبو المظفر شافور عماد الدين الإسفراييني : هو فقيه أصولي مفسر ومن رجال الطبقة الرابعة من الأشاعرة كان إقامته بطوس في نيسابور . توفي سنة ٤١٧ هـ . درس الكلام على كبار الأشاعرة في عصره وكان من أساتذته أبو منصور عبد القاهر البغدادي ، مؤلف "الفرق" الشهير . من مصنفات أبي المظفر الإسفراييني "تفسير الكتاب الكريم" باللغة الفارسية ، والكتاب "الأوسط" في الملل والنحل ، وكتاب "التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكة" ، وهو أشهر كتبه . (المترجم)

(٨١) الإسفراييني : "التبصير في الدين" ، ص ١٣٣ .

(٨٢) الشهرستاني : "الملل والنحل" ، ص ٧٧ .

(٨٣) المصدر السابق ، ص ٦٤ ، ٦٥ .

(٨٤) المصدر السابق ، ص ١٦٤ .

منهم كالمعتزلة فينا والقراءون كالمجبرة والمشبهة^(٨٥) . ومن بين الباحثين المحدثين يذهب "شراينر" إلى عكس ذلك تماماً ، أى إلى أن من رفضوا التشبيه من المسلمين كانوا هم الذين تأثروا باليهود ، ولكي يثبت رأيه هذا اقتبس ما قرره "السبكي" من أن إنكار التشبيه يرجع في أصله إلى "لييد بن الأعصم" اليهودي^(٨٦) . ويوافق "نيومارك" Newmark "شراينر" فيما يذهب إليه^{(٨٧)(٨٨)} .

وفيما يتعلق بمشكلة خلق القرآن يقتبس شراينر عبارة من "ابن الأثير" تبين ثانية أن "لييد بن الأعصم" كان أول من أدخل نظرية خلق القرآن في الإسلام^(٨٩) . يتابع "نيومارك" "شراينر" في أنه قد وجد بين اليهود من كان يعتقد بقدوم التوراة^(٩٠) ، وأن المجادلات التي قامت في علم الكلام حول القرآن نشأت بتأثير المجادلات اليهودية حول التوراة . وقد اقتبسنا من قبل قول "فنسك"^(٩١) ، الذي يجعل من التقليد اليهودي عن قانون الشريعة الأزلي pre-existent أحد مصادر الاعتقاد بقدوم القرآن .

وفيما يتعلق بمشكلة الجبر والاختيار ، يقول المسعودي عن القرأئين اليهود إنهم "ممن يذهب إلى العدل والتوحيد"^(٩٢) ، أى أنهم يُصرِّحون بنفس النظريات التي صرح بها المعتزلة بين المسلمين . وعلى النقيض من هذا تماماً ما يقرره "الشهرستاني" عن الاختيار، حين يقول : "الربانيون منهم كالمعتزلة فينا والقراءون كالمجبرة

(٨٥) المصدر السابق ، نفس الموضع .

(٨٦) لييد بن الأعصم : من أشد اليهود عداوة للإسلام . كان يقول بخلق القرآن . وأخذ ابن أخته طالوت عنه هذه المقالة وصنف في خلق القرآن فكان أول من فعل ذلك في الإسلام . وكان طالوت هذا زنديقا فافشى الزندقة (الكامل" ، ج٧) . (المترجم)

(٨٧) Schreier, Kalam, P.4, m.2. حيث يقتبس من كتاب "طبقات الشافعية" للسبكي.

(٨٨) Newmark, Geschichte, 1, p. 119; Toledot, 1, p. 112.

(٨٩) Schreiner, Kalm, p. 3.

(٩٠) Newmark, Geschichte, 1, P. 119, Toledot, 1, P.111.

(٩١) انظر فيما سبق ص ١٢٠ .

(٩٢) المسعودي : "التنبيه والإشراف" ، ص ١١٢ ، ١١٣ .

والمشبهة^(٩٣) . ولا يعتبر كل من "الشهرستاني" و "المسعودي" أن الاسلام قد تأثر باليهودية في هذا الجانب . ومهما يكن الأمر ، فبعد أن قال "الاسفراييني" إن الفرقة الثانية ، من الفرقتين اللتين ينقسم اليهود إليهما ، هي فرقة "القدرية" أضاف قائلاً : "والقدرية الذين ظهروا في دولة الإسلام أخذوا طريقهم من قدرية اليهود"^(٩٤)(٩٥) . ومن بين الدارسين المحدثين ، يحاول "شراينر" أن يبين أن قول "واصل بن عطاء" في القدر هو في الأغلب ترجمة حرفية لقول الربانيين^(٩٦) . وينظر "نيومارك" ، مثله في ذلك مثل "جولد تسيهر" ، إلى عقيدة الجبر Predestination في الإسلام على أنها ميراث سابق يرجع إلى ما قبله من عقائد^(٩٧) ، ويتفق "شراينر" في أن عقيدة الاختيار > حرية الإرادة الإنسانية > قد دخلت إلى الإسلام تحت تأثير يهودي^(٩٨) .

(٩٣) الشهرستاني : "الملل والنحل" ، ص ١٦٤ .

(٩٤) يصف "الاسفراييني" تأثر جماعة من معتزلة عصره بأفكار القدرية اليهودية بقوله : "وكان في عصرنا جماعة ممن ينتسب إلى أصحاب الرأي ، ويتستر بمذهبهم ، وهو يضمّر الإلحاد والقول بالقدر ، وكان يراجع اليهود ويتعلم منهم الشبه التي يفرون بها العوام . وكفاهم خزياً تعلمهم من اليهود واقتداؤهم بهم" . ("التبصير" ، ص ١٣٣) . وإذا كان الترويج لمصدر يهودي أخذ عنه بعض متكلمي المعتزلة ، على وجه الخصوص ، قد وجد ذلك عند الاسفراييني ، المسلم ، ولم يكن قاصراً فقط على الباحثين المحدثين من اليهود فإننا يجب أن نأخذ رأي الاسفراييني هذا بتحفظ للأسباب الآتية :

(أ) إن ما تبقى لنا من نصوص المعتزلة القليلة يشهد على بسالة الدفاع عن العقيدة الإسلامية ضد المخالفين لها ومن بينهم اليهود .

(ب) إن قول الاسفراييني هذا مقيدٌ بزمان الإسفراييني ومكانه وليس حكماً عاماً مطلقاً .

(ج) إن الاسفراييني كانت معظم إقامته في طوس ولم تقدر له سياحة واسعة في حواضر العالم الإسلامي شأن غيره من المؤرخين الثقات أمثال الطبري والمسعودي وغيرهما .

(د) إن الاسفراييني يصدر في رأيه عن عداوة ظاهرة للمعتزلة إلى حد وصمهم بالإلحاد وطريقته في عرض آراء الخصوم وهم (الفرق الهالكين) يصدق عليها وصف "الفارابي" لأصحابها بأنه "لما كانت ملتهم عند أنفسهم صحيحة لا يشكون في صحتها ، رأوا أن ينصروها عند غيرهم ويحسنوها ويزيلوا الشبهة منها ويدفعوا خصومهم عنها بأي شيء اتفق" . (المترجم) .

(٩٥) الاسفراييني : "التبصير في الدين" ، ص ١٣٣ .

(٩٦) Schreiner, Kalam, P.4

(٩٧) Newmark, Geschichte, 1, p. 119; Toledot, 1, p. 68.

(٩٨) Idem, Geschichte, 1, p. 119; Toledot, 1, p. 111.

(٥) الأصل - البنية - التنوع

لم تكن المهمة التي أخذتها على عاتقي ، في هذا العمل ، تعقب التأثيرات وإنما كانت وصف أصل وبنية وتنوع التعاليم الكلامية . وعندما كنت ألتقي مصادفة أثناء دراستي بمعتقد ما لم يكن العثور عليه في القرآن ممكناً أو لم يكن قد نشأ تلقائياً بما هو تأويل لشيء موجود في القرآن ، فإنني كنت أطرح على نفسي سؤالين حاولت أن أجد إجابة عليهما .

السؤال الأول هو : ما أصله ؟ ولم تكن الإجابة على هذا السؤال لتوجد في اكتشاف شيء ما مشابه له في نسق فكري آخر من الأنساق التي كان ممكناً أن تكون محاكاة له . إن المعتقدات والأفكار مُعدية حقاً ، وتاريخ المعتقدات والأفكار ما هو في الغالب إلا تاريخ للمحاكاة بطريق العدوى . لكن لكي يكون لعدوى معتقد ما أو فكرة ما تأثيرها ، فيجب أن يوجد استعداد مسبق وقابلية من جانب أولئك الذين عليهم أن يتأثروا بها . وفي الحالة التي أمامنا ، علينا أن نتساءل على الدوام ، ما الذي كان موجوداً في الإسلام مما يفسح مجالاً لإمكانية ذلك التأثير الأجنبي المعين ؟ كذلك تنتقل المعتقدات والأفكار عبر اصطلاحات - تخصصها - ، وعندما يكون هناك نقل لمعتقد ما أو لفكرة ما من إطار لغوي إلى إطار آخر ، فإنه يكون مصحوباً دائماً بانتقال الاصطلاح الفني الأساسي المرتبط بالاعتقاد أو بالفكرة المنقولة ، إما من خلال ترجمة صحيحة أو خاطئة . وعلى ذلك فإننا لا يمكن ، في الحالة التي أمامنا ، أن نقرر على وجه التحديد وجود تأثير ما لا تؤيده رابطة اصطلاحية *terminological linkage* . وثمت اعتبار آخر هو أن المشكلات المهمة للتأثير أو للبحث عن الأصول ، التي ظهرت في دراسة علم الكلام ، لم تكن متعلقة أساساً بمعتقدات بسيطة تم التعبير عنها بألفاظ مفردة أو بعبارات

مفردة ، وإنما كانت بالأحرى متعلقة بمعتقدات معقدة ، أو بشبكة من المعتقدات معقدة ، نُسِجَتْ معا من جدائل عديدة من الفكر ومن خيوط عديدة من الاستدلال . وفضلاً عن ذلك ، مهما يكن التأثير الأجنبي المقترح ذاته فى البحث عن الأصل فى دراسة أى مشكلة من مشكلات الكلام ، فإنه نادراً ما يأتى مباشرة عن طريق التراث الأصيل بل غالباً ما يكون قد أتى عن طريق كتابات محرّفة أو عن طريق نقول شفاهية . بالنظر إلى هذا كله ، فإن مجرد الإشارة إلى فقرة أجنبية مفردة ، أو إلى اقتباس منها ، لن يكون كافياً للإجابة على السؤال الأول .

يتلو السؤال الأول سؤال عما إذا كان تنوع العبارة فى أى موضوع بعينه من موضوعات الكلام يمكن صياغته برغم تفرّقه فى مذهب فكرى متسق؟

وهنا أيضاً ، لا يمكن أن تكون الإجابة هى فى جمع كل العبارات الخاصة بمشكلة ما وترتيبها وفق خطة معينة . ذلك أن طبيعة المصادر تجعل إجراء كهذا غير ملائم . والحاصل أن الأعمال الأصلية لشيوخ الكلام الأوائل ليست موجودة بالفعل . وتعاليمهم محفوظة فى مجموعات غير موثقة *doxographic collections* قيّدت مؤخراً . وبيان تعاليمهم ، وربما الاقتباسات الأصلية من هذه التعاليم ، نجدها موزّعة بين مختلف أنواع المؤلفات الأخرى ، الممتدة عبر قرون عديدة . وقد سُجِّلت تعاليم شيوخ الكلام فى هذه الأنواع المختلفة من المؤلفات إما مباشرة أو بوساطة أو بسلسلة من الوسائط فى صورة أقوال متفرقة تنسب إلى أفراد بعينهم أو إلى مدارس بعينها أو إلى جماعات بعينها لمدارس بعينها . والروايات عن هذه الأقول فى مختلف المجموعات المتوالية المظنونة ، حتى بالنسبة للعمل الواحد منها ، لا تكون روايات متسقة على الدوام . فأحياناً ما نجدها تختلف فيما بينها فى الاصطلاح ، وتواجهنا مشكلة أى الاصطلاحات هى الأصلية . وأحياناً ما تكون الروايات متناقضة ، أو تبدو على أنها كذلك ، ومن ثمّ يصعب تقرير الرأى الأصلى من بين ما اقتبسناه من المؤلف أو من المؤلفين ، وغالباً ما تكون الأقوال المقتبسة شذرات ، وعلى المرء مهمة تجميعها معاً . فى ضوء هذا كله فإن مجرد مجموعة من الأقوال ، مهما تكن طريقة تصنيفها ، لن تُسلّمنا إلى إجابة على السؤال الثانى .

ما يلزم حقاً للإجابة على كلا هذين السؤال هو : أولاً أن نردّ جميع الافتراضات بوجود تأثير أجنبي في المشكلات التي تناولها المتكلمون إلى كل المصادر المتاحة ، إما إليهم مباشرة أو إلى أولئك الذين ربما كانوا مصادر لمعلوماتهم الشفاهية ، وأن نستخدم أيضاً ما يكن تسميته بالمنهج الاستنباطي الفرضي *hypothetico - deductive* في تأويل النص ، أو على نحو أكثر بساطة ، بمنهج التخمين والتحقق *conjecture and verification* ، الذي كنت قد وصفته في موضع آخر ، وذلك لمحاولة تأسيس أصل وبنيّة وتنوع المشكلات التي يتناولها علم الكلام . وباختصار ، فإن هذا المنهج في تأويل النص يماثل ما يُسمّى في العلم بالتجربة الضابطة *control - experiment* . وكما يبدأ العلماء في بعض تجاربهم بعدد معين من الأرانب ، كذلك في بحثنا لأي موضوع نبدأ بعدد معين من النصوص الممثّلة التي تتفق مع ذلك الموضوع . وكما أن المجرّب العلمى يعطى مادة اللقاح لواحد أو أكثر من أرانبه ويستخدم الباقي مجموعة ضابطة كذلك نحن سنقوم بكل تأويلاتنا الحدسية على واحد أو أكثر من نصوصنا ونستخدم باقى النصوص على أنها نصوص ضابطة .

هذا ما شرعت في أدائه في هذا العمل .

إن المشكلات التي تناولها علم الكلام كثيرة ومتنوعة . بعضها دينى خالص وبعضها فلسفى خالص ، والبعض الآخر عبارة عن مشكلات دينية تعالج معالجة فلسفية . وقد اخترت من هذه الأنماط الثلاثة موضوعاً للنقاش في هذا المؤلف مشكلات من النمط الثالث فحسب . فالنمط الأول لا يدخل في نطاق المشكلات التي تناولتها في سلسلة دراساتي التي ينتمى هذا الكتاب إليها ، والنمط الثانى من المشكلات سوف نتناوله في مجلد يُكرّس للفلسفة العربية بما هي فلسفة متميزة عن فلسفة الكلام . وحتى بالنسبة للنمط الثالث فإننى اخترت فحسب تلك المشكلات التي إما هي خاصة بعلم الكلام تماماً أو هي مشكلات تم تناولها فيه باستفاضة . أما المشكلات التي عالجها الفلاسفة معالجة أكثر استقصاءً وأكثر شمولاً ، فمع أن المتكلمين قد مسّوها في بحوثهم مساً رقيقاً ، إلا أنني تركتها للمجلد المذكور أنفا عن الفلسفة العربية . والمشكلات المختارة التي يتناولها هذا العمل على ذلك هي مشكلات ست : الصفات ، والقرآن ، والخلق ، والمذهب الذرى ، والسببية ، والجبر والاختيار . وكل واحدة من هذه

المشكلات الست أدرجها كل من "ابن ميمون"^(١) و "ابن خلدون"^(٢) ضمن قائمة الموضوعات التي كان للمتكلمين فيها ، فيما يذهبان ، آراءً تميزوا بها على الخصوص . وأخيراً ، فإن المشكلات المختارة على هذا النحو تم تناولها بقدر ما هي مميزة لعلم الكلام في مجموعه أو لمدرسة من مدارس أو لفرقة داخل مدرسة كلامية . وتم تناول بعض أفراد من المتكلمين بقدر تمثيلهم لعلم الكلام في مجموعه أو لمدرسة من مدارس أو لفرقة داخل مدرسة فيه ، أو لأنه تصادف أن عبّروا عن رأي مهم أو مخالف ومثير .

وليست هذه المشكلات الست بمشكلات جديدة استحدثها علم الكلام ، فهي مشكلات قديمة ، ومناقشتي لها هنا استمرار لمناقشتي لنفس المشكلات في دراساتي لـ "فيلون" و "آباء الكنيسة" ، والتي تعدّ الدراسة الراهنة لعلم الكلام تتمة لها . إن مشكلة الصفات هنا هي أساساً تطور تال للمشكلة التي بُحثت في فصل "الله ، وعالم المثل ، واللوجوس" في المجلد الأول من كتاب "فيلون" ، وفي الفصول التي جاءت بعنوان : "التثليث ، واللوجوس ، والمثل الأفلاطونية" في المجلد الأول من كتاب "فلسفة آباء الكنيسة" ، وإلى حد ما في مناقشتي لموضوع "عدم إمكانية معرفة الله والصفات الإلهية" في كل من المجلد الثاني من كتاب "فيلون" ، وفي المجلد الثاني من كتاب "فلسفة آباء الكنيسة"^(٣) . ومشكلة قدم القرآن هنا هي إلى حد ما تطوير لمشكلات بُحثت في الفصول المذكورة آنفاً في المجلد الأول من كتاب "فيلون" وفي المجلد الأول من كتاب "فلسفة آباء الكنيسة" كذلك وللمشكلات التي بُحثت أيضاً في القسم الخاص بـ "اللوجوس الجواني" Immanent Logos في المجلد الأول من كتاب "فيلون" ، وفي فصل "سر التجسد" في المجلد الأول من كتاب "فلسفة آباء الكنيسة" . ومشكلة الخلق والمذهب الذري هنا تطوير للمشكلة التي بُحثت في فصول : "الخلق وتكوين العالم" في كل من المجلد الأول من كتاب "فيلون" وفي المجلد الثاني من كتاب "فلسفة آباء الكنيسة" .

(١) انظر فيما يلي ص ١٥١-١٥٢ .

(٢) ابن خلدون : "المقدمة" ، ج ١ ، ص ١١٤ .

(٣) المجلد الثاني من كتاب "فلسفة آباء الكنيسة" The Philosophy of the Church Fathers المشار إليه هنا لم ينشر بعد .

ومشكلة السببية هنا تطوير لمناقشة قوانين الطبيعة والمعجزات فى كل من المجلد الأول من كتاب "فيلون" وفى المجلد الثانى من كتاب "فلسفة آباء الكنيسة" . ومشكلة الجبر والاختيار هنا تطوير لمناقشة الاختيار فى كل من المجلد الأول من كتاب "فيلون" وفى المجلد الثانى من كتاب "فلسفة آباء الكنيسة" .

وباعتبار هذا العمل جزءاً من سلسلة دراسات عن "التكوين والنمو للمذاهب الفلسفية من أفلاطون حتى إسبينوزا" فإنه يقدم نسقاً من الفلسفة الدينية تقوم على بعض الافتراضات المسبقة من الكتاب المقدس وضعها "فيلون" . هذه الافتراضات المسبقة عند "فيلون" هى :

- ١ - وجود الله .
- ٢ - وحدانية الله .
- ٣ - خلق العالم .
- ٤ - العناية الإلهية .
- ٥ - وحدة العالم^(٤) .
- ٦ - وجود المثل .
- ٧ - وحى الشريعة Law .
- ٨ - أزلية الشريعة^(٥) .

لنتظر ، إذن ، كم من هذه الافتراضات الثمانية كان مقبولاً فى علم الكلام . فى المسيحية ، كما رأينا^(٦) ، نُبذت أزلية الشريعة تماماً ، ووحدة العالم ، مع أنها مفترضة ، فإنها ليست من بين المبادئ الدينية ؛ ووجود المثل تم إحيائه فى صورة

(٤) وحدة العالم : Unity of the world بمعنى أن العالم المخلوق واحد وليست هناك عوالم أخرى مخلوقة فى الزمان بخلاف عالمنا هذا . (المترجم)

(٥) انظر : Philo, 1, pp. 164 - 169.

(٦) انظر : The philosophy of the Church Fathers, 1, pp. 80 - 96.

معدلة في نظرية التثليث . وبالنسبة للافتراضات المسبقة الخمسة الباقية في "الكتاب المقدس" فإنها قبلت كلها ، غير أنه ظهرت فيما يتعلق بالتوحيد انحرافات معينة بدءاً من "فيلون" .

عند "فيلون" ، كانت وحدانية الله تعني أربعة أشياء :

١ - إنكار الشرك < تعدد الآلهة > polytheism .

٢ - إنكار اعتماد الله على غيره ، أى تأكيد الاستقلال الذاتى لله < واستغنائاه عن سواه > .

٣ - تأكيد أن الله وحده هو القديم eternal حيث إن القدم يعنى الألوهية .

٤ - التأكيد ، نتيجة للربط بين مبدأ التنزيه الوارد في "الكتاب المقدس" وبين التحليل الفلسفى لمعنى لفظ "الواحد" ، على بساطة الذات الإلهية المطلقة ، واستبعاد لا الكثرة الذاتية فحسب ، تلك التى يتضمنها تصور الجسمية وإنما استبعاد أى لون آخر من ألوان الكثرة الذاتية < فى الله > أيضاً . وقد تمّ فى المسيحية ، على وجه العموم ، قبول التصور الفيلونى للوحدانية بما هى إنكار للشرك وبما هى تأكيد للاستقلال الذاتى وبما هى تسوية بين القدم والألوهية . لكن وحدانية الله بمعنى بساطته المطلقة أصبحت مثار جدل فى الخلافات الطائفية التى نشبت حول نظرية التثليث إذ رفضتها المسيحية الأرثوذكسية وقبلتها طوائف من المسيحية المبتدعة hereitcal . وظهر خلاف لفظى حول رأى ظهر أيضاً فى المسيحية الأرثوذكسية يتعلّق بصحة إطلاق اللفظ "جسمى" corporeal وصفاً لله ؛ إذ احتج أحدهم ، وهو "ترتوليان" بأننا نستطيع أن نصف الله بأنه جسم ، على أن نفهم أن جسميته ليست كالأجسام" (٧) .

وتمّ فى الإسلام ، بالمثل ، نبذ مبدأ أزلية الشريعة Law^(٨) ؛ ومع أن مبدأ وحدة العالم مفترض ، إلا أنه لا يندرج فى الاعتقادات الدينية^(٩) ؛ وظلّ وجود المثل باقياً

(٧) . Adv. Prax. 7 (PL 2, 162V).

(٨) انظر :

Steinschneider, Polemische, pp. 322-325, Scheriner, Polemik, pp. 619, 647-648.

(٩) قول المؤلف هنا عن الإسلام "مع أن مبدأ وحدة العالم مفترض إلا أنه لا يندرج فى الاعتقادات الدينية" قول لا نوافقه عليه برغم ما يبيده المؤلف من تحفظ بشأنهونرى أن سلامة النظرة الإسلامية تتجلى فى =

بصورة معدلة في نظرية الصفات وفي نظرية قدم القرآن ، وبالنسبة للافتراضات المسيقة الخمسة في "الكتاب المقدس" ، التي حددها "فيلون" ، فإنها أيضا قبلت جميعها كما كان الشأن في المسيحية .

إن وجود الله ، على نحو ما قال به فيلون^(١٠) ، يعني في الإسلام لا نبذ الإلحاد atheism فحسب بل ويعنى نبذ المذهب الشكّي scepticism كذلك . وهكذا فمن الشائع في الإسلام التمييز بين أولئك الذين اعتقدوا بوجود خالق وأولئك الذين لم يعتقدوا بوجود خالق^(١١) وأن يُدرج ضمن الملحدين قبل ظهور الإسلام أنماط مختلفة من الشكّ ، الذين أطلق عليهم الاصطلاح العام "سفسطائيين" sophists^(١٢) . غير أنه فيما يتعلق

= تقرير أن هذا الكون علي اتساعه ليس تعبيراً مطلقاً ونهائياً عن القدرة الخالفة اللامتناهية التي أوجده : قاله سبحانه وتعالى ﴿يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ﴾ (فاطر : ١) . ومن التناقض البين أن نفترض أي قيود على مشيئة الله في الخلق وهو القائل في محكم آياته : ﴿.. كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾ (الرحمن : ٢٩) وأيضاً : ﴿وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ﴾ (الذاريات : ٤٧) ، وأيضاً : ﴿لَا أُقْسِمُ بِرَبِّ الْمَشَارِقِ وَالْمَغَارِبِ إِنَّا لَقَادِرُونَ﴾ ﴿عَلَى أَنْ نُبَدِّلَ خَيْرًا مِنْهُمْ وَمَا نَحْنُ بِمَسْبُوقِينَ﴾ (المعارج : ٤١، ٤٠) . وغنى عن البيان دلالة صيغة الجموع التي حفل بها النص القرآني وهو يتحدث عن "العالمين" و "السموات" و "السموات السبع" و "المشرق" و "المغرب" .. إلخ . وكلها إشارات واضحة إلى سعة خلق الله وعوالمه التي لا نعرف منها إلا أقلّ القليل . وإذا كان التراث الديني العبراني الذي تشكّل في التاريخ تسوده نزعة استاتيكية في النظر إلى طبيعة الذات الإلهية وإلى فعلها في الكون تستند إلى ما جاء في "سفر التكوين" : "فأكملت السموات والأرض وكل جندها . وفرغ الله في اليوم السابع من عمله الذي عمل . فاستراح في اليوم السابع من جميع عمله الذي عمل" . (الإصحاح الثاني : ١-٢) ، فإن النظرة الإسلامية إلى الفاعلية الإلهية التي لا ينفذ عطاؤها تسطع باهرة في قوله تعالى : ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَمَا مَسَّنَا مِنْ لُغُوبٍ﴾ (ق : ٣٨) . قاله سبحانه وتعالى - في التصور الإسلامي الصحيح - لم يؤده خلق ما ابتداء ولا تدبير ما ذراً ، ولا وقف به عجز عما خلق . ("نهج البلاغة ج ٢ ، ص ٦٧) . (المترجم)

(١٠) انظر : Philo, 1, pp. 165-171.

(١١) البغدادي : "الفرق بين الفرق" ، ص ٢٤٦ .

(١٢) المصدر السابق ، نفس الموضع ؛ وانظر : الشهرستاني : "الملل والنحل" ، ص ٢٠٢ .

وقول "البغدادي" في ذلك هو : "ومن أصناف الكفرة قبل الإسلام السوفسطائية المنكرة للحقائق ، ومنهم السمنية القائلون بقديم العالم مع إنكارهم للنظر والاستدلال ودعواهم أنه لا يعلم شيء إلا من طرق الحواس الخمس . ومنهم الدهرية القائلون بقديم العالم . ومنهم القائلون بقديم هيولى العالم مع إقرارهم بحدوث الأعراض منها . ومنهم الفلاسفة الذين قالوا بقديم العالم وأنكروا الصانع . وبه قال منهم فيثاغورس وقاوذروس . ومنهم الفلاسفة الذين أقرّوا بصانع قديم ؛ ولكنهم زعموا أن صنعه قديم معه =

بوحداية الله ، فإن التصور الأول ، من بين التصورات الفيلونية الأربعة المذكورة آنفاً ، أى إنكار الشرك هو أكثر التصورات تأكيداً فى القرآن^(١٣) . وبالمثل تؤكد فى القرآن استقلال الذات الإلهية وغناها ، حتى إن لفظ "الغنى" ، أى المستغنى عن الحاجة والمكتفى بذاته ، ورد ضمن أسماء الله الحسنى التسعة والتسعين^(١٤) . ومهما يكن من أمر ، فإن وحداية الله بمعنى أن الله هو وحده القديم eternal أصبحت موضوعاً للجدل والخلاف من نواحى مختلفة عند بحث مشكلة الصفات ، فمعظم الصفاتية Attributists^(١٥) رافضين لها ، على حين قبلها البعض منهم^(١٦) ، وقبلها كل نفاة الصفات Antiattributists^(١٧) . وكذلك أصبح مبدأ وحداية الله بمعنى بساطته المطلقة موضوعاً للمجادلة أيضاً ، فى بحث مشكلة الصفات ، فكل "الصفاتية" يرفضونه ؛ و "نفاة الصفات" يقبلونه^(١٨) .

وإذن ، كما ظهر خلاف فى المسيحية ، ظهر هناك خلاف فى الإسلام السلفى orthodox ، ربما لم يكن إلا خلافاً لفظياً ، يتعلق بما إذا كان من الممكن أن يوصف الله بأنه جسم أو حتى بأن له جسماً . ووجد بين السلف أولئك الذين أجازوا ، على أساس من دعوة القرآن فحسب إلى عدم تشبيهه الله بخلقه (السورة ٤٢ الآية ١١

= وقالوا يقدم الصانع والمصنوع كما ذهب إليه [أبرقلس] . ومنهم الفلاسفة الذين قالوا يقدم الطبايع الأربع والعناصر الأربعة التى هى الأرض والماء والنار والهواء . ومنهم الذين قالوا يقدم هذه الأربعة وقدم الأفلاك والكواكب معها وزعم أن الفلك طبيعة خامسة وأنها لا تقبل الكون والفساد لا فى الجملة ولا فى التفصيل" ("الفرق بين الفرق" ، ص ٣٤٦) . (المترجم)

وقول "الشهرستاني" هو : "من الناس من لا يقول بمحسوس ولا معقول وهم السوفسطائية" . ("الملل والنحل" ، ص ٢٠٢) . (المترجم)

(١٣) سورة النساء آية ٤٨ ، وسورة طه : ٨ : ١٤ ، وفى مواضع أخرى كثيرة .

(١٤) استناداً إلى الآيات القرآنية الكريمة من "سورة الأعراف : ١٨٠ ، وسورة الإسراء : ١١٠ ، وسورة طه : ٨ ، وسورة الحشر : ٢٤) .

(١٥) انظر فيما يلى ص ٢١٣ .

(١٦) انظر فيما يلى ص ٢٢٧ .

(١٧) انظر فيما يلى ص ٢١٥ .

(١٨) انظر فيما يلى ص ٢١٦ ، ٢٢٤-٢٢٥ .

وسورة ١١٢: الآية ٤)^(١٩) ، تصور الله تصوراً جسمانياً أو حتى تصور أن له جسماً ، على أن تؤخذ جسمانيته أو جسمه بمعنى عدم مماثلته لشيء سواه . وهكذا يقول "ابن رشد" عنهم : "ولهذا صار كثير من أهل الإسلام إلى أن يعتقدوا في الخالق أنه جسم لا يشبه سائر الأجسام وعلى هذا الحنابلة وكثير ممن تبعهم"^(٢٠) . ويشير "ابن خلدون" إلى بعض المسلمين ، الذين يصفهم بأنهم "مجسمة" فيقول : "أما المجسمة - فيرون - إثبات الجسمية [لله] وأنها لا كالأجسام"^(٢١) "وابن حزم" نفسه الذي كان يعتقد بأن الله مُنَزَّه عن الجسمية يحتج قائلاً : إنه "لو أتانا نصٌ بتسميته تعالى جسماً لوجب علينا القول بذلك ، وكنا حينئذ نقول : إنه جسم لا كالأجسام"^(٢٢) ويمكن أن نجد أيضاً إشارة إلى هذا الرأي في الإسلام في أعمال الفلاسفة اليهود الذين كتبوا بالعربية ، ففي إشارة إلى بعض المتكلمين يقول "يوسف البصير" : إن قولهم الله جسم لا كالأجسام غير قابل للتأييد^(٢٣) .

(١٩) الإشارة هنا إلى قوله تعالى في سورة الشورى : ﴿... لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ...﴾ (الآية ١١) وفي سورة الإخلاص ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفْرًا أَحَدٌ﴾ (الآية ٤) .

(٢٠) ابن رشد : "الكشف عن مناهج الأدلة" ، ص ٦٠ . ويروى أيضاً أن "هشام بن الحكم الرافضي" قال "إن الله جسم لا كالأجسام" ("مقالات الإسلاميين" ، ص ٣٣ ، ص ٢٠٨) .

(٢١) ابن خلدون : "المقدمة" ، ح ٣ ص ٥٢ ؛ وانظر ص ٢٨ أيضاً .

ولزيد من الإيضاح ، ولبيان إدانة التجسيم ورفض موقف المجسمة تثبت هنا رأى "ابن خلدون" في أن "المجسمة فعلوا مثل ذلك - أي إثبات صفات لله تعالى مجهولة الكيفية فراراً من التعطيل كما فعل الحنابلة - في إثبات الجسمية وأنها لا كالأجسام ، ولفظ الجسم له < أي لله تعالى > يثبت في منقول الشرعيات . وإنما جرأهم عليه إثبات هذه الظواهر لها ؛ فلم يقتصروا عليه بل توغلوا وأثبتوا الجسمية ، يزعمون فيها مثل ذلك ، ويتزهونه بقول متناقض سفساف وهو قولهم "جسم لا كالأجسام" . والجسم في لغة العرب هو العميق المحدود ، وأما غير هذا التفسير ، من أنه القائم بالذات ، أو المركب من الجواهر وغير ذلك ، فاصطلاحات المتكلمين يريدون بها غير المدلول اللغوي . فلهذا كان المجسمة أوغل في البدعة ، بل والكفر ، حيث أثبتوا لله وصفاً موهماً يوهم النقص لم يرد في كلامه ولا كلام نبيه" ("المقدمة" ، ص ١٠٩١-١٠٩٢ ، من نشرة "إففى") ؛ وانظر ما سبق أن أثبتناه تعليقاً على المشبهة الحشوية . (المترجم)

(٢٢) ابن حزم : "الفصل" ، ح ٢ ، ص ١١٨ .

(٢٣) Mahkimat Peti 18, p. 114b. (٢٣)

وعندما يقتبس "ابن ميمون" أقوال بعض المتكلمين الآخرين الذين عارضوا هذا الرأي يشير إليه بقوله : "إن [قلت] جسماً ليس كالأجسام ، فقد ناقضت نفسك" (٢٤) .

إن مبدأ خلق العالم مقرر في القرآن بوضوح (٢٥) ، وقد أصبح ، كما هو الشأن عند "فيلون" و "آباء الكنيسة" مبدأ مقررًا من مبادئ العقيدة الإسلامية ، غير أنه ، كما هو الشأن في اليهودية ، ظهرت هناك خلافات تتعلق بحقيقة معناه (٢٦) . ومن المقرر أيضا في القرآن صراحة الاعتقاد بالعناية الإلهية (٢٧) ، التي تندرج تحتها مشكلات السببية causality ، والتي ثار حولهما خلاف في الإسلام (٢٨) . وأخيراً ، نجد ، من المقرر في القرآن صراحة الاعتقاد بحقيقة الوحي (٢٩) ، غير أنه ظهرت أيضا خلافات حول معنى هذا الاعتقاد (٣٠) .

على هذا قامت فلسفة المتكلمين ، شأنها في ذلك شأن فلسفة "آباء الكنيسة" على افتراضات مسبقة > مقدمات < خمسة من بين الافتراضات الثمانية المسبقة التي بينها لنا "فيلون" من قبل . على هذا النحو ، يميز "ابن ميمون" ، في فصل يتناول فيه علم الكلام الإسلامي وآباء الكنيسة بين المعتقدات الشائعة في اليهودية والمسيحية والإسلام وبين تلك التي تخص المسيحية والإسلام وحدهما . وكمثل على هذه المعتقدات في الديانات الثلاث يذكر "القول بحدوث العالم الذي بصحته تصح المعجزات وغيرها" (٣١) . ويشير إلى المعتقدات الأخرى في قوله "وغيرها" والتي تستند ، بالإضافة إلى الاعتقاد

(٢٤) ابن ميمون : "دلالة الحائرين" ، ج ١ ، فصل ٧٦ (المقدمة الثانية) ، ص ١٦٠ .

(٢٥) سورة الرعد : ٣-٤ ، وفي مواضع أخرى كثيرة في القرآن .

(٢٦) انظر فيما يلي ، الفصل الخامس .

(٢٧) سورة الأنعام : ٥٩ ؛ سورة الحجر : ٢٠ ، وفي مواضع أخرى كثيرة في القرآن .

(٢٨) انظر فيما يلي : الفصل السابع .

(٢٩) سورة البقرة : ٣ ، ومواضع أخرى كثيرة .

(٣٠) انظر فيما يلي : الفصل الثالث .

(٣١) ابن ميمون : "دلالة الحائرين" ، ج ١ ، فصل ٧١ ، ص ١٢٣ .

بالمعجزات ، إلى القول بحدوث العالم ، ويمكننا أن نفترض أنه كان يقصد بها : وجود الله ووجدانيته ، والعناية الإلهية ، والوحي . ومع أن "ابن ميمون" يعتقد أن يمكن إقامة مبدأ وجود الله وبمبدأ وجدانيته التي تتضمن عنده التنزيه > اللاجسمية > بطريق غير مباشر على أساس افتراض قدم العالم ، فإن البرهان المباشر والحقيقي على هذين المبدأين ، فيما نراه ، يقوم على مبدأ حدوث العالم الذي كان هو نفسه يؤمن به^(٣٢) ، وفيما يتعلق بالعناية الإلهية وبالوحي ، فإن "ابن ميمون" قد أقر بأنهما عملان معجزان^(٣٣) ومن ثم ، فإنهما يستندان ، شأن كل المعجزات ، إلى الاعتقاد بالخلق . ويذكر "ابن ميمون" ، من المعتقدات الخاصة بكل من المسيحية والإسلام ، نظرية "التثليث" في حالة المسيحية ، ونظرية قدم القرآن ، التي هي جانب من جوانب نظرية الصفات ، في حالة الإسلام^(٣٤) . وهاتان النظريتان ، كما رأينا ، تمثلان الانحراف ، في المسيحية الأرثوذكسية وفي الإسلام السلفي ، عن بعض التصورات الفيلونية لعنى الوجدانية . وهكذا ، طبقاً لما يذهب إليه "ابن ميمون" فإن فلسفة آباء الكنيسة شأنها شأن فلسفة المتكلمين تماماً ، تتبنى على مبادئ خمسة

(٣٢) المصدر السابق ، ص ١٧٥ ، ١٧٦ .

وفي ذلك يقول "ابن ميمون" : إن كنت ممن يفتن بما قاله المتكلمون وتعتقد أنه قد صبح البرهان على حدوث العالم فيأحبذا . وإن لم يتبرهن عندك بل تأخذ كونه حادثاً من الأنبياء تقليداً فلا ضير" (ص ١٨٤ من نشرة آتاي) .

وحين يتحدث "ابن ميمون" عن مسلكه في إثبات وجود الله يقول : "فإنني أثبت بأقوايل تنحو نحو القدم ، ليس ذلك لأنني معتقد القدم، لكنني أريد أن أثبت وجود الله تعالى في اعتقادنا بطريق برهاني لا نزاع فيه بوجه، ولا نجعل هذا الرأي الصحيح العظيم الخطر مستنداً لقاعدة كل أحد يهزها ويروم هدها" (ص ١٨٤-١٨٥) . (المترجم) .

(٣٣) انظر ما يقوله "ابن ميمون" عن خصائص العلم الإلهي والعناية الإلهية في : "دلالة الحائرين" ، ح ٣ ، ص ٣٥١ ، وعن خصائص النبوة في مقدمة تعليقه على M.Sanhedrin x ، ووصفه لنزول الوحي على جبل سيناء ، في "دلالة الحائرين" ، ح ٢ : ٣٣ .

(٣٤) ابن ميمون : "دلالة الحائرين" ، ح ١ فصل ٧١ ، ص ١٢٣ .

يقول "ابن ميمون" - في هذا الشأن - عن المسيحية والإسلام : "أما سائر الأشياء التي تكفلت هاتان الملتان الخوض فيها كخوض أولئك > أي : المسيحيين > في معنى الثالوث وخوض بعض فرق هؤلاء > أي : المسلمين > في الكلام حتى احتاجوا إلى إثبات مقدمات ، يثبتون بتلك المقدمات التي اختاروها ، الأشياء التي خاضوا فيها والأشياء الخصيصة بكل ملة منهما مما اتضح فيها" . ("دلالة الحائرين" ، فصل ٧١) .

مشاركة مع اليهودية ، تلك المبادئ الخمسة التي هي من بين الافتراضات الثمانية للوحي ، على نحو ما عرضها "فيلون" .

= ونلاحظ أن المؤلف لم يعرض عرضاً مفصلاً ما كان ابن ميمون قد قرّره في هذا الخصوص حيث تحدث عن عقيدة قدم القرآن : "وخوض بعض فرق هؤلاء" ، أي بعض المسلمين وليس كل المسلمين ، وأن خوض بعض المسلمين كان لإثبات المقدمات الخصيصة بملتهم وهو ما يعني أن موقفهم هذا كان تعبيراً عن فهمهم الخاص للعقيدة . و "محنة" خلق القرآن دليل واضح على أن مسألة قدم القرآن كانت مسألة خلافية وليست عقيدة مستقرة ، نصاً أو دلالة ، بين عموم المسلمين . واعتبار القول بقدم القرآن مناظراً للقول بقدم "الكلمة" عند المسيحيين أو شبيها برأيهم في أن الكلمة هي الأقنوم الثاني من أقانيم الذات الإلهية الثلاثة ليس صحيحاً على الإطلاق إذ لا يجمع بين القول بقدم القرآن والقول بقدم الكلمة عند المسيحيين إلا شبه ظاهري نُبّه إليه القرآن الكريم ذاته وصرح بطلانه ، ومعلوم أنه استقر عند المسيحيين بعد مجمع "نيقية" ، اعتقاداً ودعوة ، كما يقول "الشهرستاني" ، "أن الابن يسوع المسيح ابن الله الواحد بكر الخالق كلها وليس بمصنوع إله حق من جوهر أبيه ..." ("الملل والنحل" ، ص ١٧٤) . (المترجم)

(٦) علم الكلام المسيحي واليهودي

يشير الكتاب المسيحيون ، مثل كتاب المسلمين واليهود ، إلى " المتكلمين المسيحيين " .
فهكذا يتكلم " يحيى بن عدى " عن " المتكلمين المسيحيين " ^(١) . ويتحدث " ابن رشد " عن المتكلمين " من أهل ملة النصارى " ^(٢) أو عن " المتكلمين من أهل الملل الثلاث الموجودة اليوم " ^(٣) ؛ ويتحدث " ابن ميمون " عن " المتكلمين الأول من اليونانيين المتتصرين ومن الإسلام " ^(٤) .

فى هذه الاقتباسات الثلاثة عن المتكلمين المسيحيين ، تشير عبارات " يحيى ابن عدى " و " ابن ميمون " أيضاً ، كما يمكن أن نحكم من السياق ، إلى آباء الكنيسة المسيحيين . لكن عبارة " ابن رشد " عن " المتكلمين من أهل الملل الثلاث " ، والتي يقول فيها إنهم يوافقون على مبدأ الخلق " من عدم " *ex nihilo* ، تشير بوضوح تماماً إلى اللاهوتيين المسيحيين وإلى اليهود الذين كتبوا بالعربية والذين كان يعرف أعمالهم ؛ وعلى حين أنه ربما يكون قد عرف إصرار المسيحيين على مبدأ الخلق من عدم من الترجمات العربية لأعمال آباء الكنيسة ، فلم يكن بوسعهم أن يعرف الإصرار اليهودى على هذا المبدأ إلا من الأعمال التي كتبها لاهوتيون يهود بالعربية . ^(٥) وبما أنه كان يُشار إلى هؤلاء اللاهوتيين المسيحيين واليهود بأنهم متكلمون ، فإننا نود معرفة ما إذا كان تراثهم يشترك مع علم الكلام الإسلامى فى أى من خصائصه .

(١) Périer, Petits, p. 39.

(٢) " تفسير ما بعد الطبيعة لابن رشد " ، ص ١٤٨٩ ؛ والترجمة اللاتينية ، p. 304 F.

(٣) المصدر السابق ، ص ١٥٠٢ ، والترجمة اللاتينية p. 304 F.

(٤) ابن ميمون: " دلالة الحائرين " ، ص ١٢٣ .

(٥) انظر: Steinschneider, Heb. Uebers., pp. 368-461.

١ - علم الكلام المسيحي

كان المسيحيون في الأقطار التي دخلت في حوزة الإسلام في القرن السابع يستخدمون من قبل لغات ثلاث هي اليونانية والسريانية والقبطية . لكنهم بدأوا في القرن الثامن يستخدمون اللغة العربية أيضاً . وعلى حين كان استخدامهم للعربية منحصرًا في أول الأمر في ترجمات " الكتاب المقدس " والأعمال الكنسية ، فإنهم بدأوا بحلول القرن العاشر في استخدامها في ترجمة الأعمال اليونانية والسريانية " لأباء الكنيسة " وكذلك أيضاً في كتابة أعمال أصلية عن مشكلات لاهوتية^(٦) . معظم هذا التراث مخطوط لم يطبع بعد . غير أنه يمكن أن نستنتج ، من الأعمال القليلة التي طبعت ومن أوصاف الأعمال المخطوطة ، أنها كانت استمراراً لتعاليم آباء الكنيسة وأنها لم تتأثر بأي تعاليم فلسفية أو دينية هي من خصائص الكلام . وهكذا ، فمن كتابة " يحيى ابن عدي " لعدة رسائل تتناول إمكانية قسمة الأجسام إلى ما لا نهاية^(٧) أو إنكار تكوين الأجسام من ذرات^(٨) ومن كتابة تلميذه " أبي الخير الحسن بن سوار " لرسالة مختصرة أبطل فيها دليلاً كلامياً ، على حدوث العالم ، قائماً على النظرية الذرية^(٩) ، يمكن أن نفهم أن المتكلمين المسيحيين لم يقبلوا المذهب الذري لعلم الكلام الإسلامي . وكذلك أيضاً ، لكون بعض الأشاعرة ، الذين وحدوا بين الصفات الإلهية وبين الأقنوم الثاني والثالث من أقانيم " التثليث " ^(١٠)

(٦) انظر: Graf, Geschichte der christlichen arabischen Literatur, 1(1944), 11 (1947) .

(٧) Périer, Yahyá ben Âdí, p. 75, Nos, 27, 28.

(٨) المصدر السابق ، الحاشيتان ٣١ ، ٣٢ ، وانظر أيضاً: ص ٧٦ ، الحاشية: ٣٥ .

(٩) Bernhard Lewin, "la notion de Muḥdath dans le kalam et dans la philosophie", (٩) Doumun Natalicium H.S. Nyberg oblatum (1954), pp. 88-93.

وأيضاً مقالة: " أبي الخير الحسن بن سوار البغدادي " في كتاب عبد الرحمن بدوي: " الأفلاطونية المحدثه عند العرب " . (١٩٥٥) ، ص ٢٤٣-٢٤٧ ، وانظر: فيما يلي ص ٥٢٢-٥٢٤ .

(١٠) نتحقق هنا على ما أورده المؤلف مما قد يُظن معه أنه قول صريح لنفر من الأشاعرة يعينهم مع أنه لم يذكر لنا أسماء أي من أصحاب هذا الرأي . وفي ظننا أنه استند إلى قول " ابن حزم " إن هذا " أعظم من قول النصاري وأدخل في الكفر والشرك لأن النصاري لم يجعلوا مع الله تعالى إلا اثنين هو ثالثهما وهؤلاء جعلوا مع الله تعالى خمسة عشر هو السادس عشر لهم . وقد صرح الأشعري في كتابه المعروف بالمجالس بأن مع الله تعالى أشياء سواء لم تزل كما لم يزل . وهذا إبطال التوحيد علانية . ولقد قلت لبعضهم « أي بعض الأشاعرة » إذا قلت إن الله تعالى خمسة عشر صفة كلها غيرها وكلها لم تزل فيما الذي أنكرتم على النصاري إذ قالوا إن لله ثالث ثلاثة ، فقال لي : إنما أنكرنا عليهم إذ جعلوا معه =

وجدوا أن المسيحية أخطأت في قصرها الأقانيم ، التي افترضوا أنها كالصفات سواء بسواء ، على أقنومين فقط^(١١) ، فإنه يتبين أن المسيحيين في الأقطار الإسلامية فترة وجود علم الكلام استمروا في اعتناق الرأي الكنسي القائل إن أى ألفاظ تُحمل على الله بخلاف الألفاظ التي تعين أشخاص الثالوث لا تشير إلى موجودات حقيقية ، وأخيراً من عرض " أبى قُرة " في القرن الثامن لتصوير مسيحي عن الإرادة المطلقة^(١٢) ومن أن رفض " يحيى بن عدى " في القرن العاشر حتى للنظرية الكلامية المستحثة في " الكسب " ^(١٣) ، التي استخدمها الجبريون في عصره كان يعنى نوعاً من التسليم لأولئك الذين اعتقدوا

= شينين فقط ولم يجعلوا معه أكثر! ("الفصل دء ص ٢٠٧). على أن كتاب "المجالس" هذا الذي يحيل "ابن حزم" إليه كثيراً كتاب مفقود، ولم نجد له ذكراً ضمن قائمة "ابن قورك" المستفيضة لمؤلفات الأشعرى وهي التي أوردها "ابن عساكر" في كتابه "تبيين كذب المفتري" (١٢٨-١٣٦). ونحن نجد الأشعرى يقول عن نفسه في كتاب "الإبانة عن أصول الديانة": "قولنا الذي نقول به وديانتنا التي ندين بها التمسك بكتاب الله عز وجل ويسنة نبينا صلى الله عليه وآله وسلم وما روي عن الصحابة والتابعين وأئمة الحديث، ونحن بذلك معتصمون. وبما يقول به أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل نضر الله وجهه وأجزل مثوبته قائلون ولن خالف قوله مجانبيون... وجملة قولنا أنا نقرأ بالله وملائكته وكتبه ورسله وما جاء من عند الله وما رواه الثقة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم لا نرد من ذلك شيئاً وأن الله عز وجل إله واحد لا إله إلا هو فرد صمد لم يتخذ صاحبة ولا ولداً.." ("الإبانة"، ص ٨-٩ ط. إدارة الطباعة المنيرية، القاهرة د.ت). وأما قول "ابن حزم": "وقال كبيرهم وهو محمد بن الطيب الباقلائي" إن لله تعالى خمسة عشر صفة كلها قديمة لم تزل مع الله وكلها غير الله وخلاف الله تعالى وكل واحدة منهم غير الأخرى وخلاف لسانها وأن الله تعالى غيرهن وخلافهن" ("الفصل دء، ص ٢٠٧) فلا يفهم منه بالضرورة أن الصفات أقانيم تشارك الله تعالى في الألوهية بما يعنى الشرك والتعدد. فالباقلاني صرح في أن القديم لم يزل هو الله جل ذكره وصفات ذاته.. وليس يجوز أن يكون صانع العالم اثنين ولا أكثر من ذلك. والدليل على ذلك أن الاثنين يصح أن يختلفا ويريد أحدهما ضد مراد الآخر" (الباقلاني: "كتاب التمهيد"، ص ١٦-٢٥). والباقلاني نفسه يفرد في كتابه "التمهيد" باباً للرد على النصارى في قولهم إن الله جوهر والرد عليهم في الأقانيم ويفند آراء النسطورية والملكية ويبين تناقض آرائهم.. وهو إذ يقول لهم: ما أنكرتم أن تكون الأقانيم خمسة وعشرة يقول بالمثل ولما أنكرتم أن تكون أربعة أو اثنين وبماذا ترون أن يكون الله تعالى واحداً قديماً موصوفاً بصفات قديمة ليست ذاته وليست غيره" (كتاب "التمهيد"، ص ٧٥-١٠٢). ومهما يكن الأمر، فإننا لا نرى شبيهاً حقيقياً بين العقيدة الأشعرية في الصفات وبين التثليث المسيحي، على نحو ما قد يفهم من كلام المؤلف أو حتى من كلام: ابن حزم الظاهري. (المترجم).

(١١) ابن حزم: "الفصل"، جء ص ٢٠٧.

(١٢) Graf, Geschichte, 11, p. 13, No. 9.

(١٣) انظر: Périer, Yahyá ben Ádí, p. 73, No. 7.

بحرية الإرادة^(١٤) يمكن أن نستنتج من ذلك أن من كان يُطلق عليهم اسم المتكلمين المسيحيين لم يتأثروا بنظرية الجبر predestination في علم " الكلام " الإسلامى السلفى .

وبما أن المسيحيين كانوا أقلية فى مجتمع إسلامى شاسع فلم يكن بمقدورهم إلا أن يتأثروا بالإسلام القوى المحيط بهم . وبمرور الوقت واكتساب المسلمين معرفة بالمنطق وبالميتافيزيقا وكونهم مهروا كذلك فى استخدام هذه المعارف ، ظل هجومهم المتواصل على النظرية المسيحية فى التثليث ، والذى أكدده القرآن ، ينمو ويزداد قوة وتأثيراً . وعلى النقيض من هذا ، فقد تكرر المسلك القديم من الحجج الدفاعية عن هذه النظرية تأثيره ، خصوصاً وأن المسلمين قد أصبحوا على دراية بفساد هذه الحجج فى تاريخ المسيحية ذاتها عند الهرطقة heretics . وكان يلزم اللجوء إلى مسلك جديد من الحجاج أكثر حيوية وأكثر دفعا وأكثر إلزاما . وعلى ذلك ، فإن المسيحيين تحت الحكم الإسلامى ، وقد انحرفوا دون أن يشعروا عن مذهبهم السلفى (الأرثوذكسى) بدأوا فى التوفيق بين نظريتهم فى التثليث وبين النظرية الإسلامية فى الصفات الإلهية ، وبدأوا فى التدليل ، أخيراً ، على أنه لا يوجد فرق أساسى بين أشخاص الثالوث المسيحى وبين صفات الله عند المسلمين فيما يتعلق بأثر ذلك على عقيدة التوحيد التى كان يؤمن بها المسيحيون والمسلمون على السواء . وببراعة شرعوا يردون الاختلافات بين أشخاص الثالوث وبين الصفات إلى مجرد اختلافات لفظية . وهكذا سنرى كيف أعادت مجموعة من النساطرة صياغة عقيدتهم الإلهية السلفية فى التثليث فى اصطلاحات هى نفسها المستخدمة فى صياغة نظرية الصفات الإلهية فى الإسلام ، وبدون أن ينحرفوا ، على أية حال ، عن تصورهم السلفى الأصيل للتثليث^(١٥) وسوف نرى ، فيما بعد ، أيضاً كيف أن تلك الجماعة النسطورية ذاتها ، لكى توفّق بين تصورهما للمسيح وبين التصور الإسلامى ، غيرت الصيغة النسطورية السائدة عن الطبيعة الإلهية للمسيح إلى صيغة ظلت سائدة بين النساطرة فحسب^(١٦) .

(١٤) انظر فيما يلى ص ٨٥٢ وما بعدها .

(١٥) انظر فيما يلى ص ٤٦٩-٤٧٥ .

(١٦) انظر فيما يلى ص ٤٧٥-٤٧٧ .

٢ - علم الكلام اليهودي^(١٧)

لم يكن لدى اليهود الذين خضعوا للحكم الإسلامي في القرن السابع الميلادي ، في تراثهم المكتوب بالعبرية أو بالأرامية أو بكليهما معاً ، أى أعمال فلسفية تناظر الكتابات الفلسفية لأباء الكنيسة ، وهى الكتابات التى كانت لدى المسيحيين الذين خضعوا لحكم المسلمين فى نفس الزمن. وعلى أية حال ، فقد بدأت تظهر بينهم ، فى نهاية القرن التاسع تقريباً ، أعمال فلسفية بالعربية ذات محتوى يهودى واستمرت فى الظهور حتى نهاية القرن الثانى عشر ، سواء فى المشرق أو فى إسبانيا ، وإن كانت تظهر عرضاً أعمال منفصلة حتى بعد ذلك الوقت^(١٨) .

وقد وصف " ابن ميمون " ، فى الملاحظات التمهيدية أثناء عرضه المنهجى لعلم الكلام فى كتابه " دلالة الحائرين " ، الخصائص المميّزة لذلك التراث اليهودى الفلسفى فى العربية منذ بدايته الأولى وحتى عصره ، وذلك فى قوله: " أما هذا النزر اليسير الذى تجده من الكلام فى معنى التوحيد وما يتعلق بهذا المعنى لبعض الجاؤنيين وعند القرائين فهى أمور أخذوها عن المتكلمين من الإسلام "^(١٩) . ثم يضيف ابن ميمون فيقول: إنه لما كانت أول فرقة ظهرت بين المتكلمين المسلمين هى فرقة المعتزلة ، " أخذ عنهم أصحابنا ما أخذوا ، وسلكوا فى طريقهم "^(٢٠) ، وفيما يتعلق بالآراء الجديدة التى ظهرت بمجىء الأشاعرة بعد ذلك ، فيقول: " لا تجد عند أصحابنا من تلك الآراء شيئاً ، لا لأنهم اختاروا الرأى الأول على الرأى الثانى ، بل لما اتفق أن أخذوا الرأى الأول ، وقبلوه وظنوه أمراً برهانياً "^(٢١) . وفى معقد المقارنة بين أولئك النُظائر اليهود فى الشرق وبين اليهود فى الأندلس ، يقول: " أما الأندلسيون من أهل ملّتنا كلهم ، يتمسكون

(١٧) إعادة نشر مع بعض التنقيح لما ظهر فى The seventy- Fifth Anniversary volume of the Jewish Quarterly Review 1967, pp. 544-573.

(١٨) Steinschneider, Die arabische Literatur der Juden, 23 ff.

(١٩) ابن ميمون: " دلالة الحائرين " ، ج ١ ، فصل ٧١ ، ص ١٢٢ .

(٢٠) المصدر السابق ، ص ١٢٢ .

(٢١) المصدر السابق ، نفس الموضع.

بأقاويل الفلاسفة ويميلون لآرائهم مالم تناقض قاعدة شرعية ولا تجدهم بوجه يسلكون فى شىء من مسالك المتكلمين . فلذلك يذهبون فى أشياء كثيرة نحو مذهبنا فى هذه المقالة فى تلك الأمور النزرة الموجودة لتأخيرهم^(٢٢) .

يقدم " ابن ميمون " ، فى هذه الفقرة ، ثلاث عبارات ذات مغزى: الأولى ، إن تأثير المتكلمين على النظائر من رجال الدين اليهود فى المشرق ، وهم " الجاؤونيون " أى الربانيون ومعارضوهم " القراعون " إنما يوجد فحسب فى تناولهم " للتوحيد وما يتعلّق به " ، والثانية ، فيما يتعلّق " بالتوحيد وما يتعلّق به " والثانية ، فيما يخص "التوحيد وما يتعلّق به فإن الربانيين والقراءتين ، فى المشرق ، على السواء اتبعوا المعتزلة على حين أن الأندلسيين من أهل ملتنا كلهم ، يتمسكون بأقاويل الفلاسفة ويميلون لآرائهم " . والعبارة الثالثة تبين أن تفضيل الجاؤونيين والقراءتين لآراء المعتزلة لم يكن نتيجة اختيار متعمد لكنه كان بالأحرى لمجرد أنهم عرفوا المعتزلة أولاً.

كل عبارة من هذه العبارات الثلاث فى حاجة إلى تعليق:

فالعبارة الأولى كانت تقصد إلى استبعاد مثل تلك الآراء المتميزة التى اعتنقها المتكلمون كالمذهب الذرى وإنكار العلية . فيما يتعلّق بالمذهب الذرى ، بينما اتبعه "القراءون" فى المشرق ، كما هو الشأن عند " يوسف البصير " Joseph al-Basir و" جشوا بن جودا " Jeshua Ben Judah^(٢٣) اللذين كانا معروفين ؛ لابن ميمون " ، فإن " الجاؤونيين " لم يتابعوه ، بل ويمكن أن نضيف ، أنه لم يتابعه حتى القراءتين المتأخرين مثل معاصره " جودا هاداسى " Judah Hadassi^(٢٤) وربما لم يتابعه

(٢٢) المصدر السابق: نفس الموضوع ، وانظر أيضاً: مقدمة " دلالة الحائرين " ، ص ١٠ ، حيث يضيف " ابن ميمون " ، بعد أن يقرّر أن كتابه يتناول بعض المواضع العويصة ، " والله يعلم أنى لم أزل أستهيّب كثيراً جداً وضع الأشياء التى أريد وضعها فى المقالة. لأنها أمور مستورة لم يوضع فيها قط كتاب فى الملة فى هذا زمان الجلاء > يقصد السيّى < التى عندنا ما ألف فيها. فكيف ابتدع أنا بدعة وأضع فيها " .

(٢٣) جشوا بن جودا : (ازدهر فى القرن الحادى عشر الميلادى). قرأنى فلسطينى عاش فى أورشليم. أعماله الرئيسية هى ترجمة عربية للأسفار الخمسة من الكتاب المقدس مع شرح فلسفى لها . وذلك إلى جانب دراسة موضوعات فلسفية أخرى . (المترجم)

(٢٤) Eshkol has - Kofer 28, p. 19c - d.

آخرون كذلك^(٢٥) ممن لم يكونوا معروفين " لابن ميمون " . وفيما يتعلق بإنكار العليّة فإن الجاؤنيين فيما هو مؤكد لم يتابعوهم في ذلك ، وليس من المؤكد ما إذا كان القراؤون المعروفون له في المشرق كانوا قد تابعوا إنكار العليّة ذاك أم لا^(٢٦) .

تخضع العبارة الثانية لعدد من التقييدات: فتعبير " التوحيد وما يتعلّق به " المحكوم بما نجده بالفعل في كتابات الجاؤنيين والقرائين التي تعكس خلفية كلامية ، يُشير لا إلى مناقشات تتعلق بمعنى التوحيد فحسب لكنه يشير أيضاً إلى مناقشات تتعلق ببراهين وجود الله وتنزيهه وبراهين على إنكار واقعية الصفات ، وعلى حدوث العالم وعلى حرية الإرادة الإنسانية. صحيح أن الريانيين في المشرق والقرائين تابعوا طرائق المعتزلة في كل هذه المناقشات ، غير أنه من المؤكد أنه كانت لا تزال توجد بعض الاختلافات بينهم، وهكذا ، بينما أنكر كل من الريانيين والقرائين واقعية < حقيقة > الصفات ، تابع " يوسف البصير " القرآني نظرية " أبي هاشم " في الأحوال^(٢٧) على حين يُعبر الرباني " سعديا " ^(٢٨) عن نفسه بطريقة تستبعد نظرية الأحوال^(٢٩) وكذلك أيضاً يفعل " المقمص " al-Mukammas^(٣٠) وبالمثل ، فيما يختص

(٢٥) Es Hayyim, p. 18, 11. 4-5.

(٢٦) سبق أن ناقشنا هذا في دراستنا غير المنشورة عن أصداء علم الكلام في الفلسفة اليهودية .

(٢٧) المصدر السابق.

(٢٨) سعديا (سعيد بن يوسف الفيومي) (٨٩٢-٩٤٢م) : ولد في مصر. درس العربية والكتاب المقدس والأدب التلمودي. ذهب بعد ذلك إلى فلسطين وبابل حيث أصبح جاكنا أو رئيس مدرسة في " سورا " Sura. شملت معرفته الرياضيات والفلسفة ، وكتب عدداً من الأعمال الكلاسيكية منها ترجمة عربية للكتاب المقدس ، وكتاب عن الصلاة ، ومعجم عبري وكتابه " الأمانات والاعتقادات " عن المذاهب الفلسفية والمعتقدات هو أشهر الكتب وأكثرها تأثيراً على الفكر اليهودي في العصر الوسيط قبل مجيء " ابن ميمون " . يقبل سعديا الحقيقة التي تثبت بالوحى والتقليد والعقل. حاول أن يوفق بين اليهودية والإسلام والهندوسية والمسيحية والزرادشتية والمناوية والفلسفة اليونانية. (المترجم)

(٢٩) المصدر السابق.

(٣٠) المقمص (٨٨٠-٩٣٧م): هو داوود بن مروان المقمص. وُلد في بابل. مؤلف لشرح على " سفر التكوين " له تأثير على تطور القبالة. كان يرى أن مراتب الترقى المعرفي هي: (١) الفلسفة العملية ، (٢) والفلسفة النظرية ، (٣) ومعرفة التوراة. وظلت أعماله منسية لقرون إلى أن اكتشف أحدها حديثاً في سنة ١٨٩٨ .

(المترجم)

(٣١) المصدر السابق.

ببراهين حدوث العالم ، التي تستخدم أيضاً كبراهين على وجود الله ، فعلى حين يستخدم الربانيون والقراءون على السواء فى الشرق الحجج التي يعتبرها " موسى بن ميمون " نفسه حججاً تخص علم الكلام^(٣٢) ، فإن القرّائين الذين تبنا نظرية " الأجزاء التي لا تتجزأ " الذرات « يستخدمون هذه الحجج فى صياغتها الكلامية الأصلية المستندة إلى المذهب الذرى ، على حين أن " سعديا " ، الرافض للمذهب الذرى ، يستخدم نفس الحجج فى صيغة معدلة ، أستخدمت فيها نظرية " الأجزاء التي لا تتجزأ " ^(٣٣) .

وأيضاً ، بالإشارة إلى عبارة " ابن ميمون " المتعلقة بالخلاف بين ممثلى اليهودية فى المشرق وبين أولئك الأندلسيين ، فعلى حين انصرف بعض فلاسفة اليهود فى إسبانيا عن المنهج الكلامى فى إثبات حدوث العالم ووجود الله^(٣٤) ، فإن اثنين منهم هما " بحايا بن فاقودة " Pahya Ibn Pakuda ^(٣٥) و " يوسف بن صديق " Joseph Ibn Saddik ^(٣٦) ، ومثلهما فى ذلك " سعديا " فى الشرق ، استخدموا الصيغة المعدلة للحجج الكلامية على حدوث العالم ومن ثم على وجود الله كذلك^(٣٧) . قصد " ابن ميمون " ، بلا ريب ، بتعميمه هذا الإشارة فحسب إلى أولئك الذين يندرجون تحت من يصفهم بـ " متأخريهم " ومن الواضح أنه لم يكن يضع " بحايا بن فاقودة " و " يوسف بن صديق " بينهم. وبالنظر إلى مشكلة الصفات ، فعلى الرغم مما قد يبدو من أنها تندرج ضمن موضوع " وحدانية الله " ومما قد يبدو من ثم أنها تندرج أيضاً ضمن ما يراه

(٣٢) انظر فيما يلى ص ٥٠٩ .

(٣٣) انظر فيما يلى ص ٥٣٦-٥٣٧ ، ٥٤٢-٥٤٣ .

(٣٤) كما نجد مثلاً عند " إبراهيم بن داود " .

(٣٥) انظر فيما سبق ص ٦٢-٦٤ .

بحايا بن يوسف بن فاقودة (ازدهر فى القرن الحادى عشر الميلادى) : فيلسوف يهودى إسباني ، عاش فى سراقوسة. كتابه الرئيسى ، الذى كتبه بالعربية ، هو " الهداية إلى فرائض القلوب " ، وقد تُرجم إلى العبرية فيما بعد على يد " يهودا بن طَبُون " ؛ والكتاب يكشف عن تأثير التصوف الإسلامى والأفلاطونية المحدثة. وله كتاب آخر هو " عقيدة النفس " بالعربية وترجم أخيراً إلى العبرية. (المترجم)

(٣٦) يوسف بن صديق (١٠٨٠-١١٤٩م). يهودى عاش فى قرطبة. مؤلفه الأساسى بالعربية هو " العالم الأصغر " . وهو متأثر بفلسفة " إخوان الصفا " على وجه الخصوص كما أنه متأثر بالأشاعرة وكانت وفاته سنة ١١٤٩م. (المترجم)

(٣٧) انظر : Munk, Guide, 1, 71, p. 339, n. 1., وانظر فيما يلى ص ٥٢٨-٥٢٩ ، ٥٤٢-٥٤٣ .

" ابن ميمون " عموماً من اختلاف بين ممثلي اليهودية في الشرق وبين أولئك الأندلسيين ، فإنه يمكن بيان أن مشكلة الصفات لا يشملها هذا التعميم ، وهذا للسببين التاليين: أولاً ، فيما يتعلق بالمسألة الأساسية في مشكلة الصفات فإنه لم يكن هناك خلاف بين المعتزلة وبين أولئك الذين يسميهم " ابن ميمون " " بالفلاسفة " . ثانياً ، يشير التعميم فقط إلى تلك المواضع التي يتناولها في الفصول التالية عن علم الكلام ، أما الصفات فيتناولها في فصول أسبق.

والعبارة الثالثة ، التي تتضمن قوله : إنه ليس لأن الجاؤون والقرائين قبلوا أولاً آراء المعتزلة قبل ظهور الأشاعرة فإنهم تابعوا المعتزلة ، عبارة ملغزة على نحو ما . فلا يوجد خلاف بين المعتزلة والأشاعرة في طرق إثباتهم لحدوث العالم ووجود الله ووحدانيته وتنزيهه. والخلاف بينهم هو في بعض مسائل دينية عامة من قبيل مسألة الصفات ومسألة حرية الإرادة ، وأيضاً في مسألة إسلامية خالصة تلك التي تتعلق بقدم القرآن . وعلى ذلك ، فعندما يقول " ابن ميمون " ، ضمناً ، إنه بسبب ظهور المعتزلة أولاً ربما كان الجاؤون والقراءون قد تابعوا الأشاعرة ، فهل كان يقصد أن يقول إنه ربما كان بوسعهم متابعة الأشاعرة في رأيهم في ثبوت الصفات وفي الجبر؟ لكنه لا يوجد أساس لمثل هذا الافتراض^(٢٨) . فالاعتقاد بثبوت الصفات وكذلك الاعتقاد بالجبر لم ينشأ مع الأشاعرة أصلاً ، وإنما كان قد استقر في الإسلام حتى قبل ظهور المعتزلة^(٢٩) . وقد كان الجدل حول هاتين النظريتين في الإسلام معروفاً للجاؤون والقرائين ، الذي كانوا لا يزالون منحازين إلى المعتزلة في رفضهم للموقف الإسلامي السلفي الذي اعتنقه الأشاعرة بعد ذلك ، من هاتين النظريتين. وفضلاً عن ذلك ، على حين أن آراء الأشاعرة

(٢٨) إن مقصد " ابن ميمون " - فيما نرى - على ما في عبارته من بعض الالتباس - هو أن الجاؤون والقرائين على السواء قد عرفوا في أول الأمر مذهب المعتزلة وقبلوه. وعندما ظهر مذهب الأشاعرة بعد ذلك لم يقبلوه ولذا فإننا لا نجد له تأثيراً عليهم. ويعلل " ابن ميمون " موقفهم هذا على أساس من ألفة الجاؤون والقرائين لمذهب المعتزلة وظنهم أنه برهاني. ولم يكن ذلك على أساس من المفاضلة بين النسقين ، سواء على مستوى المنهج أو على مستوى النظريات الدينية الخاصة بكل منهما . (المترجم)

(٢٩) أنظر فيما سبق ص ٦٢ - ٦٤ .

لم تكن معروفة بالفعل " لسعديا " وقت أن كتب كتابه " الأمانات والاعتقادات " Emunot ve-De'ot في بغداد سنة ١٩٣٣م ، وبرغم أن التعاليم السلفية " للأشعري " وكتاباتة تقع في الفترة ما بين سنة ٩١٢ و ٩٣٥م ، وبرغم أن " سعديا " قضى سنوات عمره الأخيرة في بغداد حيث توفي هناك ، فإن " يوسف البصير " القرأني يقتبس آراء الأشاعرة ويرفضها^(٤٠) فكيف أمكن إذن ، " لابن ميمون " أن يقول إن اتفاق الجاؤنيين والقرأنيين مع المعتزلة كان راجعاً إلى مجرد مصادفة هي أن الأشاعرة كانوا غير معروفين لهم ؟

إن الإشارة إلى أتباع علم الكلام الإسلامي من اليهود ، بذكر القرأنيين فقط ، نجدها أيضاً في كتاب " خوازي " Cuzari لـ " يهودا اللاوي " Judah Halevi . ففي موضع من هذا العمل كُتب في صيغة حوار بين ربّي وبين ملك الخزر ما إن يجعل يهودا الربّي يشرح للملك المذهب الأرسطي - الأفلاطوني المحدث في الفلسفة حتى يستطرد الربّي قائلاً له: " فلستُ أسلك به طريق القرأنيين الذين ارتقوا إلى العلم الإلهي دون درج لكنتي أخص لك عياناً يعينك في تصور الهيولى و > الصورة < ^(٤١) ثم الاسطقسات ثم الطبيعة ثم النفوس ثم العقل ثم العلم الإلهي ^(٤٢) . وعلى ذلك فالفقرة ربما كانت تعني ضمناً أن ما يقصد يهودا قوله هو أن القرأنيين خاضوا بالفعل في مبحث العلم الإلهي دون أن يمهّدوا لذلك بدراسة الطبيعة^(٤٣) . ولو أخذنا أعمال " يوسف البصير " و " جشوا بن جودا " كمثالين ، فلن يكون هذا وصفاً دقيقاً لمنهجهما . فهما لا يخوضان في جدل حول الألوهية ، وإنما يشرّعان بالأحرى في مناقشة الحاجة إلى النظر العقلي في تناول المشكلات اللاهوتية . بعد ذلك يواصلان تفسير بعض الألفاظ والمفاهيم

(٤٠) Ne'imot, pp. 44a, 1. 18 ff.

والنص العبري لكتاب " المحتوي " ، ص ٩٨ ب ،

(٤١) جاء في النص العبري كلمة المشتركة مثبتة بحروف عبرية ونظنها خطأ من ناسخ الكتاب فصولها

بكلمة: الصورة ليستقيم المعنى ، وهكذا كانت قراءة " ولفسون " لها . (المترجم)

(٤٢) Cuzari V, 12, p. 294, 1. 18-p. 296, 1. 1; p. 297, 1.2.

(٤٣) انظر التعليقات في موضعها .

المستخدمة في العلوم الطبيعية حيث يناقشان براهين حدوث العالم. وعندئذ فقط يشرعان في تناول مشكلات لاهوتية خالصة من قبيل: وجود الله ، وتوحيده ، وتنزيهه وصفاته. (٤٤) هذا هو منهج الكلام على الحقيقة ، غير أنه المنهج الذي يستخدمه أيضاً فلاسفة يهود من غير القرائين مثل " سعديا " و " بحايا " .

ولتفسير عبارة " اللاوى " يمكن القول إن تعبير " بلا درج " والذي ترجمته حرفياً بـ " دون الصعود على مراحل " ، لا يعنى أن القرائين خاضوا في اللاهوت دون أن يقدموا لذلك ببحث تمهيدى للمفاهيم الفيزيقية ، وإنما يعنى بالأحرى أن المفاهيم الفيزيقية التي يبحثها القراءون في بداية بحثهم للاهوت ليست هي تلك المفاهيم المتعلقة بنظام الموجودات المتدرج في عملية فيض متتابة ، مثل التي يصفها هو نفسه بعد ذلك ، في عرضه لمذهب الفيض الأرسطى – الأفلاطونى المحدث ، حيث يتحدث عن " معرفة ... مرتبة (Madregah) العقل [من المبدع] ومرتبة النفس من العقل ومرتبة الطبيعة من النفس ومرتبة الهيولى والصورة من الطبيعة ومرتبة الأفلاك والنجوم [و] الكائنات من الهيولى والصورة " (٤٥) . وكلمة " درج " darag هنا تُستخدم على هذا مكافئة لكلمة " مرتبة " بمعنى " رتبة " ، و " نظام " و " تسلسل " . وهذان اللفظان " درج " و " مرتبة " يُترجمان بكلمة " مدرج " Madregah في الترجمة العبرية لكتاب " اللاوى " : " خزارى " . وما يريد " اللاوى " أن يقوله هنا هو : إننى ، خلافاً للقرائين ، من أمثال يوسف البصير وجشوا بن جودا اللذين قَدَّما عرضهما للاهوت ، باعتبارهما تابعين للمتكلمين ، من خلال مناقشة مفاهيم مثل : الشئ ، والموجود ، واللاموجود ، والأزلى والمخلوق ، والذرة والعرض ، والحركة والسكون ، سوف أقدم عرضى للاهوت بمناقشة مفاهيم أكثر ملاءمة لفلسفة الفيض السائدة وسوف أبدأ بالأدنى : المادة ثم أتدرج خطوة خطوة إلى الصورة والعنصر والطبيعة والنفس والعقل وصولاً إلى مناقشة اللاهوت في نهاية الأمر.

(٤٤) Ne'imot, Hebrew, pp. 1b-9a ؛ النص العبري ص ص ١٨-١١؛

Mahkimet Peti, 1-9, pp. 103b-103b-109b.

(٤٥) Cuzari V, 12, p. 316, 11. 15-24; p. 317, 11. 9-18. []

هي طبقاً لقراءة " هرشفيلد " H.Herschfeld ناشر النص. (المترجم)

إذن فقد وُجد بين اليهود فيما يذهب إليه " اللاوى " و " ابن ميمون " ، أولئك الذين تابعوا علم الكلام. ويذكر " اللاوى " هنا ، وهو يحصر مناقشته في ذلك الموضوع في مشكلات فلسفية خالصة ، القرآنيين فقط؛ على حين أن " ابن ميمون " ، وهو يتناول أيضاً مشكلات لاهوتية ، لا يذكر كلاماً من الربانيين والقرائين ، واصفاً كتاباتهم في هذه المشكلات بأنها "النزr اليسير من الكلام" ويقصد بذلك أنها كانت مشكلات معدودة ، وتتميز بأنها تنتمي إلى النمط الاعتزالي من علم الكلام الإسلامي ، وهو ما يقصد به أنها كانت تقوم على بعض الآراء اليهودية التقليدية عن توحيد الله وتنزيهه وعن حرية الإرادة الإنسانية التي تقف مع آراء المعتزلة وتتعارض مع آراء الأشاعرة ، وأنهم جميعاً ، في محاولتهم لتدعيم هذه الآراء اليهودية التقليدية ، يستخدمون الحجج التي استعاروها من المعتزلة.

لكن الأعمال القليلة المكتوبة للجائنين والقرائين التي يشير " ابن ميمون " إليها إجمالاً ودون تحديد ، شأنها شأن تلك الأعمال المعروفة لنا والتي لا تزال منتشرة ، لا ينبغي أن تُتخذ مقياساً لمدى انتشار مناقشات اللاهوت النظرى بين اليهود في الأقطار العربية أثناء فترة ازدهار علم الكلام في الإسلام. فذلك عصر لم يكن فيه كل من بحث أو حتى عرف الفلسفة أو اللاهوت وكان لديه شيء ما جديد يُقال في أى من هذه الموضوعات قد دُونَ أفكاراً. ونجد في أعمال المؤلفين المسلمين لذلك العصر إشارات إلى فلاسفة ولاهوتيين يهود ، نعرف بعضهم فقط من اقتباسات وردت عرضاً عند مؤلفين آخرين وبعضهم لا نعرف غير مجرد أسمائهم فحسب. على هذا النحو يشير " المسعودى " (٤٦) (+ حوالى سنة ٩٥٦م) إلى مَنْ اسمه " أبو كثير يحيى ابن زكريا الكاتب الطبرانى " ، والذي يصفه بأنه أستاذ " سعديا بن يعقوب الفيومى "

(٤٦) المسعودى : أبو الحسن على بن الحسين . وُلد في بغداد حوالى نهاية القرن الثالث الهجرى ، وقضى السنوات العشرة الأخيرة من حياته في سوريا ومصر ، وتوفى بالقاهرة سنة ٣٤٦هـ/٩٥٦م. معتزلى ، رحالة وجغرافى ، ومؤرخ شهير سافر كثيراً واكتسب خبرة علمية وعملية هائلة . أهم كتبه: " مروج الذهب ومعادن الجوهر " وهو موسوعة تاريخية وجغرافية كتبت سنة ٩٤٧م وراجعها مؤلفها بعد ذلك وهى تكشف عن شغف علمى حقيقى وكتاب " التنبيه والإشراف " وفيه مراجعة لأعماله وتقديم خلاصة لفلسفته الطبيعية . (المترجم)

ويذكر المسعودي أنه " قد كانت جرت بيننا وبين أبي كثير ببلاد فلسطين والأردن مناظرات كثيرة في نسخ الشرائع والفرق بين ذلك وبين أعبدوا Aboda وغير ذلك " (٤٧). ولا يُعرف شيء عن أبي كثير الطبراني هذا من مصادر أخرى ، برغم أن بعض الباحثين اليهود المعاصرين يحاولون أن يوحدوا بينه وبين أحد النحاة العبريين (٤٨). وكذلك يذكر " المسعودي " شخصيتين ، يقول عنهما: " لم أشاهدهما ، وهما داوود ولقبه المقمص " al-Mukammas الذي عاش في أورشليم و " إبراهيم البغدادي " (٤٩). وأول هذين الشخصين يُعرف بأنه مؤلف لكتاب على النمط الكلامي (٥٠) ؛ ولا يُعرف عن الشخص الآخر إلا مجرد اسمه . ثم يذكر أنه في الرُّقة في العراق (٥١) " جرت مناظرات بيننا وبين يهودا بن يوسف Yahuda ibn yusuf المعروف بابن أبي الثناء تلميذ ثابت بن قُرّه الصابي ، في الفلسفة والطب ، وبين سعيد بن علي المعروف بابن أشلميا بالرُّقة أيضاً " (٥٢). وعن هذين فلا نعرف عن الأول إلا ما ورد من خلال اقتباس للقرقصاني " (٥٢)(٥٤) ؛ ولا نعرف عن الثاني إلا مجرد اسمه . وأخيراً يروي " المسعودي "

(٤٧) المسعودي: " التنبيه والإشراف " ، ص ١١٣ ، وانظر: Munk, Guide 1, 71, p. 337n. رجعنا في إثبات الاقتباس من نص " المسعودي؛ هنا إلى نشره " دي خويه " التي أحال إليها المؤلف. ومن الملاحظ أن المؤلف قد ترجم نص كلام المسعودي ترجمة شارحة لم يتقيد فيها بحرفية العبارة. والنقل الحرفي لترجمة المؤلف الإنجليزية للنص يأتي كالتالي: " جرت بيننا مناظرات كثيرة ببلاد فلسطين والأردن عن نسخ الشريعة Law وعن الفرق بين المفاهيم العبرية " للتوراة " وبين " أعبدوا " ، وعن موضوعات أخرى . وبالرجوع إلى معجم " دي خويه " الدقيق للأعمال التي ورد ذكرها عند المسعودي وفهرست (أسماء الأماكن والأمم) نجده وهو يذكر ضمن (سرد الأعمال) كلمة " أعبدوا " فيقول: " تسمية أرامية ومن المحتمل أنه مؤلف ديني " . (P.x) (المترجم)

(٤٨) انظر. Malter, Saadia, p. 53, nn. 22, 23.

(٤٩) المسعودي " التنبيه والإشراف " ، ص ١١٣ . وقد ورد اسم " المقمص " في النص المطبوع مشوهاً هكذا (داود المعروف بالقومسي) . (المترجم)

(٥٠) انظر: Schreiner, kalam, pp. 22 ff.

(٥١) يُذكر خطأ في النص المطبوع للمسعودي أن المناقشة تمت في " الرُّقة من ديار مصر " (ص ١١٣). انظر: Steinschneider, Die arabische Literatur der Jurden, 24, n. 1, p. 37.

(٥٢) المسعودي: " التنبيه والإشراف " ، ص ١١٣ .

(٥٣) القرقصاني : أبو يوسف يعقوب ، (ازدهر في القرن العاشر) يهودي عراقي قرأني ينتسب إلى بلدة قرقصان القريبة من بغداد. كان أكثر المدافعين عن مذهب القرائين في عصره. (المترجم)

(٥٤) Steinschneider, Die arabische literater der Jurden 24, p. 36.

أنه جرت مناظرات بينه وبين مَنْ " شاهدنا من متكلميهم > يقصد اليهود > بمدينة السلام مثل يعقوب بن مَرْذُويه ويوسف بن قيوما وآخر من شاهدنا منهم من تقدّم إلينا من مدينة السلام بعد الثلاثمائة إبراهيم اليهودي التُسْرِي وكان أحذق من تأخر منهم في النظر وأحسنهم تصرفاً فيه " (٥٥) .

ولا نعرف شيئاً عن أى من الأسماء الثلاثة هذه . ويذكر عيسى بن زُرعة (٩٤٣-١٠٠٩) مَنْ يُدعى أبا الخير داود بن موساف ، الذي يقول عنه إنه " كان واحداً من المتكلمين الرئيسيين لليهود وأعلامهم شأنًا " (٥٦) . والمشار إليه " بأبي الخير اليهودي " هو الذي ذكره أيضاً " أبو حيان التوحيدى " (١٠٠٩+) على أنه واحد من جماعة الفلاسفة في بغداد في حلقة " أبي سليمان محمد بن طاهر السجستاني " (٥٧) ؛ وإن كان لا يرد له ذكر في الأدب اليهودي . وفضلاً عن ذلك ، فإن " سعديا " يناقش رأيين حول نظرية الخلق يقول عن أحدهما إنه مأخوذ عن " قوم من أمتنا " (٥٨) ، " ومن علمته من أمتنا " (٥٩) ولا يمكن إرجاع أى من الرأيين إلى عمل مكتوب . وبالمثل ، توجد في نهاية مخطوطة " البودليان " للنص العربي لكتاب " دلالة الحائرين " لابن ميمون (الجزء الأول) حاشية على الهامش يفهم منها أنها كُتبت بواسطة " ابن ميمون " نفسه ، وفيها يذكر من بين اللاهوتيين والفلاسفة اليهود المشهورين فيلسوفين

(٥٥) المسعودي: " التنبيه والإشراف " ، ص ١١٢-١١٤ .

(٥٦) مقتبس من مخطوطة ، ذكره " مونك " انظر: Munk, Guide, 1,71, p. 337n.

(٥٧) Goldziher, "Mélanges Judea - arabe" JER, 47 : 4-46 (1903)

(٥٨) Emunot, 1, 3.2 and theory, p. 43, 1.17.

ربما كان " أحد أولئك القوم " المشار إليهم هنا عند " سعديا " هو " ابن أبي سعيد " الذي يُبين في رسالة تسلمها من " يحيى بن عدي " في سنة ٩٥٢م ، بعد عشر سنوات من وفاة سعديا ، اهتماماً بمشكلة الخلق ، لأن أحد المواضع التي تناولتها هذه الرسالة هي الاعتراض على قدم العالم عند أرسطو ، الذي يتطابق تماماً مع حجة " سعديا " الأولى ضد القدم في نظريته الأولى عن الخلق . ويوصف " ابن أبي سعيد " باعتباره مولى لأسرة يُذكر اسمها في رسالة كتبها ، وكان أحد أفرادها على صلة وثيقة بـ " سعديا " ، انظر: S. Pines, "A tenth Century Philosophical Correspondence", P A

A J R, 24 (1955), pp. 10-3-136.

(٥٩) Emunot I, 3, 6th theory, p. 57, 1..2. النص الوارد هنا في كتاب " الأمانات والاعتقادات " جاء على هذا النحو: " ومن علمته من أمتنا توهم قدم شيء من الطبائع " (ص ٥٧) . (المترجم)

غير معروفين ، أحدهما معاصر لـ " سعديا " ويرد ذكره في مصادر أخرى والثاني لا يُذكر في أى مكان آخر^(٦٠) .

من كل هذا يمكن أن نفهم ، أنه بجانب أولئك اللاهوتيين الذين كتبوا كتباً وصلت إلينا ، وُجد آخرون لم يكتبوا كتباً أو أن كتبهم لم تصل إلينا. ويمكن أن نفهم أيضاً أنه كان يشير إلى أولئك اللاهوتيين النظار من يهود تلك الفترة ، المعروفين وغير المعروفين على السواء على أنهم " متكلمون " . ولقد رأينا كيف يطلق " المسعودى " نفس الاصطلاح على أولئك اللاهوتيين اليهود البغداديين، ونجد " ابن حزم " أيضاً يطلق نفس اصطلاح " متكلمى اليهود " على " سعديا " و " المقمّص " و " إبراهيم البغدادى " و " أبى كثير الطبرانى "^(٦١) . وهكذا نجد " موسى بن عزرا " Moses ibn Ezra أيضاً ، الذى كتب بالعربية " ، يتحدث عن " أعظم المتكلمين الربى سعديا والربى هائى "^(٦٢) Rabbi Hai وآخرين "^(٦٣) .

وإذ نعرف أنه - إلى جانب أعظم متكلمى اليهود الذين يتحدثون إلينا من خلال كتاباتهم - وجد بين اليهود أيضاً فى فترة وجود علم الكلام الإسلامى جمهرة من متكلمى اليهود ممن لم يدونوا شيئاً ولم يذع صيتهم ، فعلينا أن نتبين ، على ذلك ، ما إذا كان جميع أولئك المتكلمين اليهود المجهولين قد قدّموا ، مثل اليهود المعروفين لنا من

(٦٠) Munk, Guide 1, p. 462, n.t p. 459.

(٦١) ابن حزم: " الفصل " ح ٢ ص ١٧ ، وانظر: I.Friedländer, J Q R, n. s., 1. 602, n. 5 (1910-1991).

يقول " ابن حزم " - وهو بصدد الكلام فى " اللطف والأصلح " عند المعتزلة - عن متكلمى اليهود: " ويؤتيهم القوى والتدقيق فى الفهم ، كالفيومى سعيد بن يوسف والمقمّص <المعص: هكذا وردت خطأ> داود < بن قزوان: وصحته ابن مروان > وإبراهيم البغدادى وأبى كثير الطبرانى من متكلمى اليهود " . (الفصل ، ح ٢ ص ١٧١) . (المترجم)

(٦٢) الربى هائى (٩٣٩-١٠٣٨م) آخر المعلمين بمدرسة بومباديثا Pumbedite التى وصلت معه إلى أقصى شهرتها أصبح جاؤناً فى سنة ٩٩٨ واستمر يُعَلِّم حتى بلغ التاسعة والتسعين من عمره. له شروح بالعبرية والعربية على الكتاب المقدس والتلمود ، وله مؤلفات شرعية وكهنوتية وكتابات أخرى . (المترجم)

(٦٣) مقتبس من كتاب " الحاضرة والذاكرة " أورده Schreiner فى كتابه Polemik p. 202, n. 5.

كتاباتهم ، نمطاً من الكلام فى اليهودية مماثلاً لعلم الكلام الاعتزالى فى الإسلام أم أنه قد وُجد بينهم كذلك من انحرف عن هذا النمط المحدد لعلم الكلام اليهودى. وفضلاً عن ذلك ، فإننا وقد عرفنا كذلك أن المفكرين الدينيين المتأخرين من يهود الأندلس ، الذين يصفهم " ابن ميمون " بأنهم فلاسفة ، برغم اختلافهم فى طريقتهم فى البرهنة عن المفكرين الدينيين الأسبق فى المشرق لم يختلفوا عنهم فى آرائهم فى المشكلات التى كانت مثار جدل بين المعتزلة وبين أهل السلف فى الإسلام ، فيجب علينا أن نعرف على وجه العموم ما إذا كان قد وُجد بين اليهود المتحدثين بالعربية من زمن " سعديا " إلى زمن " ابن ميمون " أى جماعات أو أفراد انحرفت عن النموذج الشائع للآراء التى نجدها فى أعمال المفكرين الدينيين اليهود الذائعى الصيت لتلك الفترة .

بوجه عام ، كما كان للمعتزلة تأثير على العقلانية الدينية بين اليهود فى الأقطار الإسلامية ، كان هناك أيضاً تأثير للإسلام السلفى على أولئك اليهود المعارضين للعقلانية الدينية يمكن فهمه من تراث الفترة . فمنذ القرن العاشر ، ما إن بدأت تظهر العقلانية الدينية حتى حاول " سعديا " أن يجابه الاعتراض عليها بأن تخيل " واحدا " من اليهود يمكن - فيما يقول " سعديا " نفسه - أن يتساءل عن جدوى المسلك العقلى فى الأمور الدينية على أساس أنه يوجد " هناك ناس لا يوافقون على هذا ، لكونهم من أنصار الرأى القائل بأن النظر يؤدى إلى الكفر ويُخرج إلى الزندقة heresy " (٦٤) . ولفظ " ناس " هنا ، كما يمكن أن نحكم به من إجابة " سعديا " ، إنما يشير إلى المسلمين. وما يفعله " سعديا " هنا ، على ذلك ، هو أن يجعل واحداً من اليهود يثير شكاً حول العقلانية الدينية بأن يضع فى مواجهتها رأى أهل السلف المسلمين . وفى إجابته على هذا يقول سعديا: " إن رأيا كهذا إنما هو عند عوامهم " (٦٥) أى عوام المسلمين. ويضيف سعديا أنه إن حاول البعض أن يستدل على ما يعارض العقلانية الدينية بعبارة معينة من عبارات التلمود ، فيمكن بيان أنه مخطئ (٦٦) . وفى مناقشته الإجمالية

(٦٤) Emunot, Intrdduction 6, p. 20, 11. 18, 20-21.

(٦٥) Ibid., p. 21. 1.1.

(٦٦) Ibid., 11.5 ff. وفى ذلك يقول سعديا ونحن مجمعون على تخطئة فاعل هذا وإن كان نظاراً (ص ٢١) . (المترجم).

للمشكلة ، يمكن ملاحظة أن " سعديا " لا يشير أبداً إلى وجود معارضة راهنة للعقلانية الدينية بين يهود عصره. وإن كل ما يفعله ، وقد سمع بوجود من يعارض العقلانية الدينية بين المسلمين ، هو أن يُنصّب شخصية يهودية متخيلة تحاول أن تجد سنداً لمثل هذا الاعتراض في فقرة ما ربّانية rabbinic.

على أية حال ، فإننا بعد انقضاء قرن ، ربما نتيجة لتأثير العقلانية الدينية على بعض اليهود ، نجد بين اليهود المتحدثين بالعربية معارضة صريحة لتلك العقلانية ، وذلك ترديداً لمشاعر تماثل تلك التي وجدت بين أهل السلف من المسلمين. وهكذا ، فإن " ابن جَنَاح " Ibn Janah (٦٧) ، وهو طبيب ومنطقي وفيلولوجي أُلّف بالعربية واحداً من أهم كتب النحو والمعاجم العبرية ، يقول في تعليقه على الآية التي تحذّر من عمل كتب كثيرة بغير حد (٦٨) : " وهكذا جرى استعمال هذه اللغة في كلام الأوائل رضى الله عنهم " بلا " في قولهم. ولم يمنع الحكيم > يقصد: " سليمان " عليه السلام > بهذا القول الاستكثار من العلوم الديانية المقرّبة من الله ولا من غيرها من العلوم النافعة المُدركة بالحقيقة إنما منع من الاشتغال بالكتب المؤدية بزعم منتحليها إلى علم المبادئ والأصول المبنوث بها عن كنه خلقه العالم العلوي والعالم السفلي لأنه شيء لا يوقف على حقيقته ولا يُبلغ منه إلى غاية (٦٩) مع أنه مفسد للدين مُذهب لليقين متعبٌ للنفس بلا عائدة ولا فائدة ، كما قيل: " كثير من الأشياء تصيب البدن (٧٠) وإلى هذا أيضاً أشار الحكيم بقوله: " كل الأشياء المضرة لا يستطيع الإنسان أن يتحدث عنها " ، فكان الصواب عند الحكيم الاستسلام لله والانقياد لما أمرت به الشريعة والارتباط بالدين كما قال: " فلنسمع

(٦٧) مروان بن جَنَاح (أو : جَنَاح) : (٩١٠-١٠٥٠م) نحوي يهودي وُلد في قرطبة واستقر في " سراقوسة " وأصبح طبيباً. أُلّف كتاب: " اللّمع " وضمّنهُ قوائم أبجدية لجنود الكلمات العبرية وفسّرُها في ضوء الكتاب المقدس والتراث الرّبّاني وقارنها بلغات سامية أخرى. كان له تأثير كبير على دراسات علم اللغة العبرية. وترجم كتابه من العربية إلى العبرية " جودا بن طيبون " Judah ibn Tibon . (المترجم)

(٦٨) الإشارة هنا إلى الآية الثانية عشرة من الإصحاح الثاني عشر من سفر " الجامعة " : " .. فمن هذا يابنى تحذّر لعمل كتب كثيرة لا نهاية والدرس الكثير تعبٌ للجسد " . (المترجم)

(٦٩) الإشارة هنا إلى قول " سليمان " عليه السلام في سفر " الجامعة " : " كل الكلام يقصّر. لا يستطيع الإنسان أن يُخبر بالكل. العين لا تشيع من النظر والأذن لا تملئ من السمع " . (الإصحاح الأول: ٨) .

Yabamoth 85 A. (٧٠)

ختام الأمر كله. اتق الله واحفظ وصاياَه لأن هذا هو الإنسان كله " (الجامعة ١٢: ١٣)
 < أى : الإنسان الكامل > ، واهجر الحقيقة التي عرّفَتْها من قبل " (٧١) . غير أنه مازال من
 الواجب علينا أن نعرف إلى أى مدى سارت هذه المعارضة. وهل كانت مجرد معارضة
 لاستخدام المناهج العقلية في البرهنة على المعتقدات الدينية ، أم كانت أيضاً معارضة
 لمعتقدات بعينها قام عليها البرهان؟. وكنا نودُّ أن نعرف على وجه الخصوص ما إذا
 كان قد وُجد بين هؤلاء اليهود المعارضين لتعقل الدين فلسفياً مَنْ دافع صراحة ، مثل
 أهل السلف في الإسلام ، عن ثبوت الصفات وعن " الجبر " أو مَنْ دافع صراحة مثل
 آخرين من أهل السلف في الإسلام أيضاً عن " جسمانية " Corporeality الله ؟
 لنفحص هذه الأسئلة الثلاثة واحداً واحداً .

بشأن الاعتقاد بثبوت الصفات ، لا يوجد في نص الوحي اليهودي < الكتاب
 المقدس > ، كما لا يوجد في نص القرآن ما يدفعه تلقائياً إلى قيام مثل هذا الاعتقاد .
 ولا يوجد بين يهود ذلك العصر الظرف الخارجي المعين ، أى تأثير المسيحية ، الذي كان
 يمكن أن يؤدي إلى ظهور نظرية في الصفات بينهم على نحو ما أدى إليه في
 الإسلام (٧٢) . كما لا يوجد أى سبب لافتراض أنه كان يوسع أحد من اليهود البسطاء
 مجرد استماعه إلى أهل السلف المسلمين وهم يتلونونه في عقيدتهم أن يدرك اعتقاداً من
 هذا القبيل (٧٣) . وأدنى من ذلك أن نفترض ، نون دليل إيجابي ، أن يكون أى من متعلمي
 اليهود قد وقع تحت إغراء حجج المتكلمين من أهل السلف المسلمين ، وهي حجج دفاعية ،
 ليتبنّى اعتقاداً يلزم الدفاع عنه على الدوام. وإذن ، فعندما يرفض ممثلو اليهودية في ذلك
 العصر في صوت واحد ، في كتاباتهم المنشورة ، ثبوت الصفات < للذات الإلهية > فإنه

(٧١) Kitáb al- Lum'á, ed. J.Derenbourg, Chap. xxiv, p. 267, 11. 11-21,; Sefer ha- Rikmah, ed. Wilensky, chap. xxiv (xxv), p. 282, 11. 9-16; cf S.munk, "Notice sur Abou'l - walid Merwan Ibn - Djana'h," Journal Asiatique, 16:45-46 (1850).

(٧٢) انظر فيما يلي ص ١٨٧ وما بعدها .

(٧٣) انظر مثلاً: العقيدة المسمّاة " الفقه الأكبر " (٢) في: Wensinck's Muslim Creed, pp. 188-189 (Arabic, p. 6. 1. 1-p. 9, 1.2),

و " العقيدة: النسفية " في:

Eider's translation of Taftazani' Commentary on it, pp. 49, 58 (Arabic, p.69, 1.2 - p. 77, 1.9).

يكون لدينا الحق في تصديق أن اعتقاداً كهذا لم يجد له في " اليهودية " أتباعاً بالمرّة.

في حالة " الجبر " الأمر مختلف على نحو ما .

فمع أن الوحي اليهودي « الكتاب المقدس » أكثر صراحة من القرآن في تأكيد حرية الاختيار الإنساني ، فلا يزال - شأنه في ذلك شأن القرآن متشديداً أيضاً في تأكيدده على سلطان الله القاهر^(٧٤) . وحتى بين التأكيدات الربانية rabbinic لحرية الإرادة فإننا نجد في واحد منها التعبير القائل: " إن حرية الاختيار معطاة للإنسان " يكافئ العبارة القائلة : " إن كل شيء معلوم سلفاً " ^(٧٥) . وفضلاً عن ذلك ، فإنه برغم التأكيدات الكثيرة الصريحة على حرية الإرادة الإنسانية في الأدب الرباني توجد عبارات معينة قد تبدو منطوية على الجبر ، وذلك من قبيل العبارة التي ناقشها - على سبيل المثال - ابن ميمون نفسه ، أي إن الله يقضى بأن " ابنة فلان وفلان وفلان وأن ثروة فلان وفلان وفلان وفلان " ^(٧٦) . وإذن ، ففي حالة هذه المعضلة ، سوف يصبح من المعقول افتراض أنه عندما تعرّف اليهود الناطقون بالعربية على مناقشات المسلمين حول الجبر والاختيار وأدركوا كيف أن أولئك الذين سلموا بالجبر حاولوا تأويل الآيات القرآنية التي ظهر أنها تؤكد حرية الإرادة ، فربما وجد بينهم « أي: اليهود » من شرع في الاعتقاد برأي مماثل عن الجبر. وعلى أية حال ، فحاصل الأمر أنه لا يوجد بين الفلاسفة اليهود السابقين على ابن ميمون ، الذين احتجوا ضد الجبر ، أو ضد من سلموا به ، واحدٌ يقترح ، ولو من طرف خفي ، أن الذين كان يحاجهم هم من اليهود .

ويمكن التعرف على معلومات مباشرة تتعلق بمشكلة الجبر والاختيار بين اليهود في الأقطار الإسلامية من عبارات وردت في عملين من أعمال " ابن ميمون " : ففي كتاب " تثنية التوراة " Mishneh Torah المكتوب بالعبرية ، وهو يعرض الرأي اليهودي التقليدي عن حرية الإرادة الإنسانية - على أساس فقرات من " الكتاب المقدس " وفقرات ربانية - يستحث القارئ ألا يعير اهتماماً لذلك الذي يقوله الحمقى tippeshim .

(٧٤) انظر فيمل سبق الحاشية رقم ٨ .

(٧٥) M. Abot 111, 15.

(٧٦) Pesikta de Rab Kahana, ed. Buber, pp. 11b - 12a; Genesis Rabbah 68, 4.

وانظر: Teshubot ha-Rambam 159 (kobeš 1, p. 34c), 348 (ed. Freimann, p. 309).

وانظر أيضاً: Shemonah Perakim 8 (p. 28, 11. 24 ff).

من الأميين gentiles > غير اليهود > ولما يقوله معظم الأميين gelamim اليهود ، لكي يشهدوا " بأن الله الأقدس يُقرر للإنسان في لحظة تكوينه في رحم أمه ما إذا كان سيكون باراً أم شقياً" (٧٧). إن اللفظ العبري tippeshim ، الذي يعنى حرفياً " الحمقى " مستخدم هنا بمعنى " الجهلاء " ، وأنا أعتبره مكافئاً للألفاظ العربية : " البله " " الجاهلين " ، " أجهال " والتي تفيد معنى " الحمقى " كما تفيد معنى " الجهلاء " . وابن ميمون يستخدمه في النص العربي لكتابه " دلالة الحائرين " ، بمعنى " الجهلاء " ، أى أولئك الذين يتبعون التقليد ويكونون جاهلين بالفلسفة أو معارضين لها بجهلهم إياها (٧٨) (٧٩) . وفي عبارة أخرى يستخدم " ابن ميمون " لفظ tippeshim بمعنى غير العقلاء أو بمعنى المناهضين للعقل. ومن الواضح تماماً أنه يستخدم لفظ gelamim في التعبير: " معظم الأميين > غير المتعلمين > من اليهود " ، في تعليقه على الـ Abot بمعنى اللفظ golem أى " غير المتعلم " أو " الأمي " الذي يقول بآراء خاطئة دون أن يدري لافتقاره إلى المعرفة ، وإذا اكتسب اللفظ ذلك المعنى ، فإن

Mishneh Torah, Teshubah v, 2. (٧٧)

(٧٨) نص عبارة " ابن ميمون " في " دلالة الحائرين " - هنا - هو كما يلي: " الجاهلون والمتوانون الذين يعجبهم أن يجعلوا نقصهم وبكاهلهم كمالاً وحكمة وكمال غيرهم وعلمه نقصاً وخروجاً عن الشرع " . (ح ١ ، فصل ٣٢). (المترجم)

(٧٩) انظر استخدام " ابن ميمون " للألفاظ العربية في " دلالة الحائرين "

1, 32, p. 47, 1.13, 1, 50, p. 75, 1.2; 1, 59, p. 96, 1.11.

وفي كل هذه المواضع يترجمها " صمويل بن طَبُون باللفظ العبري peta'im ، الذي يعنى: " البسطاء من الناس " كما يعنى " الحمقى " . وفي: ١ ، ٣٥ ، 1, 30, p. 54 ، يترجم اللفظ العبري " بله " باللفظ العبري sekalim الذي يعنى " الحمقى " كما يعنى " الجاهلين " والذي يترجم المفرد منه في الـ " Targum on Ecclesiastes 1:19 " بلفظ tippesh . وكذلك يستخدم " ابن ميمون " أيضاً في رسالته عن التنجيم لفظ tippeshim بمعنى " الجهال بالفلسفة " في مقابل لفظ الحكيم hakamim بمعنى المتضلعين في الفلسفة (kobeš 11, p. 25 a) . وبالمثل يترجم " يهودا بن طَبُون Judah ibn Tibbon اللفظ العبري " جاهل " في 1, 3, p. 75, 1, 10, Hobot ha-lebabot باللفظ العبري Kesil الذي يعنى أيضاً " الأحمق " كما يعنى " الجاهل " . قارن في هذا كله عبارة " ابن عقيل " المعتزلى ، التي اقتبسها " ابن قدامة " في كتابه " تحريم النظر في كتب أهل الكلام " (نشره: " جورج مقدسى: النص العربي ٢٨ ، 11.4.4, p. 18) . وهي: " فإن الأحمق من اغتر بأسلافه وسكن إلى مقالة أشياخه أنسا بتقليدهم من غير بحث مقالتهم " . وانظر الترجمة الإنجليزية لنفس العبارة في صفحة ١٢ من القسم الإنجليزي من كتاب " تحريم النظر " .

" ابن ميمون " يواصل تفسيره ، وفقاً لمماثلة analogy استخدامه بمعنى وعاء لم يكتمل يَنْقِصُه الشكل Form^(٨٠) . وهكذا أيضاً ، فإن " ابن ميمون " في جوابه على العُبادي Obadiah المهتدي حديثاً ، يصف أي يهودي يأخذ بعض العبارات " الأجادية " ^(٨١) Agadic مأخذاً حرفياً بأنه يقف على النقيض من " الرجل الحكيم الذي له عقل مميز قادر على إدراك طريق الحق " ^(٨٢) . وبناءً على ذلك ، فإنه يشير بتعبير " الجهال بين الأميين " إلى جماعة السلف المسيطرة في الإسلام ، أي (أهل السنة) والذي كان إنكار حرية الإرادة الإنسانية نظرية أساسية عندهم تمسكوا بها في وجه المدافعين عن الاختيار ، وربما لم يكن يشير بقوله " معظم الجهال gelamim من اليهود " إلى أي فرقة بعينها من فرق اليهود كانت قد عارضت حرية الإرادة معارضة صريحة ، إذ لدينا شهادة " ابن ميمون " نفسه في كتابه " دلالة الحائرين " على أن حرية الإرادة " هي مبدأ أساسي ، يجب أن نشكر الله عليها ، ولم نسمع أي معارضة لهذا المبدأ في جماعتنا الدينية " ^(٨٣) . ولا يمكن أن تكون الإشارة بـ " معظم الجهال " إلا إلى أفراد أميين من اليهود – من المؤمنين البسطاء الذين لا يحكم عقولهم الاتساق – سلّموا تسليماً أعمى بسلطان الله المطلق على الفعل الإنساني ، من غير أن ينكروا حرية

(٨٠) التعليق على Abot v, 7 ، عندما يستخدم " ابن ميمون " في كتابه " تثنية التوراه " لفظ golem بالمعنى الاصطلاحي لـ " مادة " في مقابل " الصورة " . (Yesode ha - Toah IV, 8) .

(٨١) نسبة إلى الأدب الأجادى Aggadah وهو الذي يضم أقساماً من " التلمود " و " المדרاش " جمع فيه الرّبيون تعاليم أخلاقية وأساطير وفولكلور ونبوات الكتاب المقدس في مقابل الأقسام القانونية Halakah . وهو أدب غير موثق ، فلا يُعرف أي عمل " أجادي " قبل القرن الرابع الميلادي ، ثم بدأت تظهر أعمال أجادية عديدة حتى القرن العاشر والقرن الحادي عشر الميلاديين. وقد جمع الأقسام الأجادية من التلمود جاكوب Jacob وليفي بن حبيب Levi ibn Haviv ، والترجمة الإنجليزية الشهيرة التي تمثل معظم التراث الأجادى هي ترجمة Lovis Ginzberg وعنوانها (1909-1928) Legends of the Jews وقد صدرت في سبعة مجلدات. والأدب الأجادى حافل بالأمثال والرموز والأحاجي وضروب المجاز. (المترجم) Teshubot ha-Rambam 159 (kobes, 1, p. 34c), 348 (ed. Freimann, p. 309). (٨٢)

(٨٣) ابن ميمون: " دلالة الحائرين " ، ح ٣ ، ١٧ (النظرية الخامسة) ، ص ٢٢٨ . ونص عبارة " ابن ميمون " هو على النحو التالي: " قاعدة شريعة سيدنا موسى عليه السلام ، وكل من تبعها هي: إن الإنسان ذو استطاعة مطلقة ، أعني أن بطبيعته وياختياره وإرادته يفعل كل ما للإنسان أن يفعله دون أن يُخلق له شيء مستجد بوجه... أعني أن من مشيئته القديمة في الأزل... أن يكون الإنسان ذا استطاعة على كل ما يريدّه أو يختاره مما يستطيع عليه. وهذه قاعدة لم يُسمع قط في ملّتنا خلافاً بحمد الله " . (المترجم)

الإرادة صراحة ، ويدون أن يعارضوا صراحة من يعتقدون بحرية الإرادة . هكذا يتضح أنه ، فى الوقت الذى ساد فيه الاعتقاد بالجبر بين غير اليهود لم توجد بين اليهود حتى فى الأقطار الناطقة بالعربية معارضة صريحة للقول بحرية الإرادة ، على الرغم من أن معظم الجهال من اليهود الناطقين بالعربية فى تلك الأقطار الإسلامية ، على حين لم ينكروا حرية الإرادة صراحة ، قد تحدثوا مثل جيرانهم من غير اليهود عن سلطان الله المطلق على أفعال الإنسان .

نفس الأمر أيضاً فيما يتعلق بمشكلة تنزيه الله عن " الجسمية incorporeality . فعلى حين توجد فى " الكتاب المقدس " ، كما توجد فى القرآن ، أوامر مباشرة بعدم تشبيه الله بأى من خلقه ، فإن الله يوصف على الدوام بألفاظ تشبيهية anthropomorphic . وكذلك الشأن فى التراث اليهودى التقليدى اللاحق على " الكتاب المقدس " : فالربانيون فى تأكيدهم الواضح على أن آيات التشبيه فى " الكتاب المقدس " لا يجب أن تؤخذ مأخذاً حرفياً ، سمحوا لأنفسهم أن يصفوا الله بألفاظ تشبيهية ، وهم يتوقعون بجلاء أنها لن تؤخذ بالمعنى الحرفى . وفى هذه الحالة أيضاً ، سوف يكون من المعقول افتراض أنه عندما يصبح اليهود الناطقون بالعربية على دراية بمجادلات المسلمين حول التشبيه والتنزيه وعلى دراية بأن أولئك الذين سلموا بالتشبيه من المسلمين قد أولوا الآيات القرآنية التى تمنع تشبيه الله بخلقه ، فسوف يوجد بين اليهود من يكون قد توصل إلى اعتقاد مماثل بأن الله جسم . وسواء وجد مثل هؤلاء اليهود بالفعل أم لا ؟ ومن أى جماعات اليهود كانوا فأمر فى حاجة إلى استقصاء^(٨٤) .

لندرس إذن ونُحل بعض فقرات من شأنها أن تؤثر على بحث المسألة .

إن الفقرة الواعدة أكثر من سواها توجد فى كتاب " الأمانات والاعتقادات " Emunot ve- De'ot الذى كتبه " سعديا " فى بغداد عام ٩٣٣م . وفى مقدمة هذا العمل ، وبعد التصريح بأنه كُتب لمنفعة غير اليهود الذين يشير إليهم بأنهم " جنسنا البشرى ، جنس

(٨٤) من الواضح أن " ولفسون " يقلب المسألة هنا ويخرج على رأى غالبية مؤرخى العقائد حين يجعل مصدر التشبيه عند اليهود اختلاطهم بجماعات المسلمين فى الأقطار الناطقة بالعربية وليس العكس . وقد عرضنا من قبل لأثر اليهود فى إشاعة التشبيه بين بعض جماعات المسلمين . وفى رأى " ولفسون " ومن يذهب مذهبه إغفال لما طرأ على عقيدة التوحيد اليهودية النقية من تطور وتحريف أشار إليه القرآن الكريم . (المترجم)

الكائنات العاقلة " ولتفعة اليهود كذلك الذين يشير إليهم بأنهم " أمتنا بنى إسرائيل " (٨٥) ، يُحدد ثلاثة أنماط من الناس ، من الواضح أنها تشمل غير اليهود واليهود ، الذين يتصورهم قراءاً لكتابه . فى البداية يقول " سعديا " : " كثير من المؤمنين إيمانهم لا خالص واعتقادهم غير صحيح . وكثير من المبطلين يتظاهرون بالفساد وقد طُلوا على أهل الحق وهم يضلّون . ورأيتُ الناس قد غرقوا فى بحار الشكوك وقد غمرتهم أمواء اللبوس ولا خائض يصعدهم من أعماقها ولا سابع يأخذ بأيديهم فيعبرونها " (٨٦) .

من بين هذه الأنماط الثلاثة من القراء الذين تخيلهم " سعديا " ، يمكن افتراض أن النمط الأول فقط يشمل أولئك الذين آمنوا بجسمانية الله . وهناك بالفعل فقرة واحدة طويلة تتناول هذا النمط من القراء . وسوف يكون من الواجب علينا إذن أن نكشف عما إذا كانت تلك الفقرة تحوى أية إشارة إلى مثل هؤلاء المؤمنين بين اليهود . وهذه الفقرة بعينها تبدأ أيضاً بقسمة مزدوجة لأولئك الذين يعتقدون بجسمانية الله ، إلى :

١- أولئك الذين " يسومون تصويره فى أوهامهم جسماً " .

٢- وأولئك الذين " لا يفصحون بتجسيمه لكنهم يطالبون له اللمية أو كيفية أو مكان أو زمان أو ما أشبه ذلك . فمطالباتهم هذه هى المطالبة بالجسم بعينها إذ هذه الأوصاف هى معانى الجسم " (٨٧) . ثم يصور سعديا هذين النمطين من المؤمنين بجسمانية الله بأن يذكر نمطين من المثلة المسيحيين ، أى " العامة منهم " و " صفوتهم " ، وبأن يلمح ، أيضاً ، بطريق غير مباشر إلى نمطين مماثلين من المجسمة بين الصفاتية المسلمين (٨٨) . غير أننا لا نجد أى إشارة منه أو تلميح إلى مؤمنين بالتجسيم بين اليهود

(٨٥) سعديا : " الأمانات والاعتقادات " ، ص ٤ ، وانظر : Kaufmann, Attributenlehre, P. 150; Malter, Saadia, P. 200, n. 470.

(٨٦) المصدر السابق ، ص ٤ .

(٨٧) المصدر السابق ، ص ٧٦ ، ٧٧ .

(٨٨) المصدر السابق ، ص ٨٦ . ونص كلام " سعديا " فى ذلك هو : " وليست أقصد بهذا الرد على عوامهم ، إذ عوامهم لا يعرفون إلا التثليث المجسم فقط فلا أشغل كتابى بالرد على مثلهم لبيانه وخفة مثونته ، ولكن أقصد إلى الرد على خواصهم الذين زعموا أنهم يعتقدون التثليث بنظر ودقة ، فهم جاءوا إلى هذا الثلاث صفات فتعلقوا بها وقالوا لا يخلق إلا شئ حى علّم فاعتقدوا حيويته وعلمه شينين غير ذاته فصارت عندهم " (المترجم)

مماثلين لأولئك^(٨٩) وبالطبع ، كان هناك في زمن " سعديا " العمل الرئيسي التشبيهي وهو " شعور قوما " Shi'ur Koma الذي اعتبره القراءون والمسلمون على السواء دليلاً على عقيدة اليهود في التجسيم^(٩٠) . لكن هذا العمل غير مكرس للتجسيم ؛ وإنما يصف الله في ألفاظ جسمية ، مثل تلك الموجودة ، ولو بدرجة أقل ، في بعض فقرات من " التلمود " وفقرات من " الكتاب المقدس " أيضاً ، ويروى أن " سعديا " قد كتب كتاباً ، غير موجود الآن يذهب فيه إلى أن ذلك العمل لو كان للرَّبِّي " إسماعيل " Rabbi Ish-mael حقاً ، وليس لمؤلف سواه غير ذي ثقة ولا حاجة إلى الالتفات إليه ، فمن الضروري إذن أن نؤول الأوصاف الجسمية لله التي وردت في الكتاب تأويلاً مجازياً بنفس الطريقة التي تؤول بها أوصاف الله الواردة في " الكتاب المقدس " وفق " التقليد " اليهودي في ذلك^(٩١) . وهكذا ، لا يجب - في نظر " سعديا " - في كتاب يؤلفه مؤلف ذو ثقة أن

(٨٩) يردُّ قول المؤلف هذا رداً صريحاً عندنا أن " سعديا " نفسه كان يقصد بأولئك المجسِّمة الذين يذكرهم مَنْ شَبَّه الله بخلقه من غير اليهود ومن اليهود على السواء ؛ وذلك حين قال : " فلما وقفتُ على هذه الأصول وسوء فروعها أجفنى قلبى لجنسى جنس الناطقين > ويقصد هنا عموم المتدينين من البشر > واهتزت نفسى لأمتنا بنى إسرائيل مما رأيته في زمانى هذا من كثير من المؤمنين ... " (" الأمانات والاعتقادات " ، ص ٤) . (المترجم)

(٩٠) ابن حزم : " الفصل " ، ١ ص ٢٢١ وما بعدها .

(٩١) . Perush sefer yesirah" by juda b. Barzilai, pp.20-21 . ولنا على ما أورده المؤلف بشأن كتاب الربِّي إسماعيل وهو كتاب Shi'ur Koma الملاحظات الآتية :-

أولاً : قول المؤلف : " وجد بالطبع في زمن " سعديا " العمل الرئيسي التشبيهي Shi'ur Koma يقطع بوجود هذا الكتاب الذي اعتبره الكتاب القراءون والمسلمون على السواء دليلاً على عقيدة اليهود في التجسيم .
ثانياً : قول المؤلف : " يروى أن سعديا قد كتب كتاباً ، هو غير موجود الآن ، يذهب فيه إلى أن ذلك العمل لو كان للربِّي إسماعيل حقاً ، وليس لمؤلف سواه غير ذي ثقة ولا حاجة إلى الالتفات إليه .. " محاولة منه لإلقاء ظلال من الشك على وجود هذا الكتاب ، الذي يُعدُّ بشهادة الكتاب القرائين أنفسهم من اليهود حجر الزاوية في التشبيه والتجسيم ، وكل سنده في ذلك رواية من كتاب مفقود ! وبالرجوع إلى " ابن حزم " (الفصل ، ١) يتبين ، على وجه اليقين ، وجود هذا الكتاب بالفعل ومدى خطره في تشكيل الفكر الديني اليهودي الذي كان مزدهراً آنذاك . وفي ذلك يقول " ابن حزم " : " وأشنع من هذا كله نقلهم > أى اليهود > الذي لاتمانع بينهم فيه عن كثير من أحبارهم المتقدمين الذين عنه وعن أصحابه أخذوا دينهم ونقلوا توراتهم وكتب الأنبياء - بأن رجلاً أسمه " إسماعيل " كان إثر خراب البيت إذْ خربه طيطش فيذكرون عنه أنه أخبرهم عن نفسه أنه كان ماشياً في خرابيب بيت المقدس فسمع الله تعالى يئن كما تئن الحمامة ، ويبكى وهو يقول : " الويل لمن أخرج بيته ، وضعض ركبته ، وهدم قصره ، وموضع سكنته ، وبلى على =

يؤخذ مجرد استخدام الأوصاف التشبيهية لله على أنه اعتقاد بالتجسيم أو على أنه يرقى إلى أن يكون دفاعاً عن اعتقاد كهذا .

وعلى أية حال ، فإن " بحايا " Bahya في كتابه " الهداية إلى فرائض القلوب " Hobot ha-Lebabot المكتوب في سراقوسة في أواخر القرن الحادي عشر الميلادي يلمح إلى نمط الرجل التقى من اليهود ، الذي يتصور الله ، بسبب عجزه عن فهم التشبيهات الواردة في " الكتاب المقدس " على سبيل المجاز ، تصوراً جسياً . ولكن " بحايا " يصف

= ما أخبرت من بيتي وعلى ما فرقت من بني وبناتي ، قامتي منكسة حتى أبني بيتي ، وأرد إليه بني وبناتي . ويستمر " ابن حزم " في إيراد مناقضات هذا الكتاب وبيان ما فيه من حماقة وفساد واستحالة قبول ما فيه على ظاهرة واستحالة تأويله عقلاً .

وجدير بالتنويه أيضاً ما يقوله " ابن حزم " (قبل الموضع السابق ذكره) وهو يتحدث عن كتب اليهود التي حُرِّفَت تعاليم التوراة الموحاة : " وفي كتاب لهم يُسمى " شعر توما " (وعلمها تحريف من الناسخ وصحتها " شعر قوما " ، وهو تحريف سهل الوقوع ، من كتاب " التلمود " . و " التلمود " هو معولهم في فقههم وأحكام دينهم وشريعتهم ، وهو من قول أحبارهم بلا خلاف من أحد منهم ، ففي الكتاب المذكور أن تفسير جبهة خالفهم من أعلاها إلى أنفه خمسة آلاف ذراع . ويعلق " ابن حزم " على ذلك قائلاً : " حاشا لله من الصور والمساحات والحدود والنهايات " .

وقد جاء في قاموس " بلاكويل " عن اليهودية من تحرير " دان كوهين - شيربوك " : - Dan Cohen , " The Blackwell Dictionary of Judaica " , المنشور في عام ١٩٩٢ ، عن كتاب " شعور قوما " هذا أنه : " مؤلف صوفي يتناول طبيعة الله . وعنوان الكتاب : " شعور قوما " معناه " قياس البدن " . ويرجع الكتاب إلى الفترة الجاؤنية أو إلى فترة أسبق . وهو ينسب لله أبعاداً هائلة (وهذا يتفق مع ما قال به ابن حزم) . وقد أدين الكتاب من الكثيرين بأنه مُفرط في التشبيه ، والذين يدافعون عنه يرون أنه لا يجب أن يفهم فهماً حرفياً " .

حقاً ، ساد التشبيه والتجسيم الفكر الديني عند اليهود ، وهذه هي الصورة التي رسمها له من أرخوا له وجادلوا أصحابه ، سواء في مشرق العالم الإسلامي مثل " الشهرستاني " أو في مغربه مثل " ابن حزم " . ومما له دلالة واضحة أن يُخصص " ابن ميمون " عدة فصول في بداية كتابه " دلالة الحائرين " لمقاومة هذا المنحى الخطير ، وأن يرى وجوب تأويل ما جاء من نصوص دينية تشبيهية في الكتاب المقدس فلا تؤخذ بظاهر معناها . وخلاصة موقفه أنه ينبغي أن يقلد الجمهور " بأن الله ليس بجسم ولا شبه بينه وبين مخلوقاته أصلاً ، في شيء من الأشياء ، ولا وجوده شبه وجودها ، ولا حياته شبه حياة الحي منها ، وأن ليس الاختلاف بينه وبينها بالأكثر والأقل فقط ، بل بنوع الوجود ، أعني أن يُقرر عند الكل أن ليس علمنا وعلمه أو قدرتنا وقدرته تختلف بالأكثر والأقل ، والأشد والأضعف وما أشبه . إذ القوى والضعيف متشابهان بالنوع ضرورة وجميعهما حد واحد . وكذلك كل نسبة إنما تكون بين شيئين تحت نوع واحد " . (" دلالة الحائرين " ، فصل ٢٥ ، ص ٨٢ من نشرة آتاي) .

المؤمن التقى من هذا النمط بأنه " الجاهل الغبى " ha-Kesil ha-Peti وهو - على حد قوله - يُعذر عندما يكون جهله راجعا فحسب إلى نقص في تعليمه ؛ وإذا كان لديه المقدرة على التعلم وعلى معرفة الأصح ويفشل في أن يفعل ذلك فإنه يكون مسؤولا عن هذا الاعتقاد الخاطئ^(٩٢) . ما يقصده - فيما هو واضح تماما - هو أنه ليس بوسع يهودى متعلم . لا مَنْ تعلم الفلسفة وإنما مَنْ تعلم التقليد اليهودى Jewish Lore ، أن يؤمن بتجسم الله .

وبالمثل ، يقول " إبراهيم بن داود"^(٩٣) فى كتابه " Emunah Ramah " ، الذى ظهر فى طليطلة عام ١١٦٨م : يعتقد " العامة " he-hamon ، الذين درجوا على اتباع الفكرة الشائعة عن الله ، [أن الله جسم] لأنهم يظنون أن ما ليس جسما لا وجود له . وعندما يُذكرون فقط [بما ورد فى الكتاب المقدس] يُصدقون ما يتفق مع ما نُقل إليهم من تعاليم الأسلاف والربانيين . لكن ما لم يكونوا مهتدين [بالفلسفة] فسوف تثار فى عقولهم على الدوام شكوك وأفكار مختلطة ، وفيما يتعلق بمثل هذه الأمور فإن " الكتاب المقدس " يقول : " هذا الشعب قد اقترب إلى بقمه وأكرمنى بشفتيه وأما قلبه فأبعده عنى " (" أشعيا " : الإصحاح التاسع والعشرون : ١٣)^(٩٤) . والمعنى المتضمن هنا هو أن اليهود العادى ما كان ليعترف بجسمانية الله صراحة ، حتى إنه ، لو لم يكن فيلسوفا ، قلن يسعه تصوّر الله على أنه جسم .

بعد اثنتى عشر عاما يحاول " موسى بن ميمون " فى كتابه " تثنية التوراة " Mish-neh Torah المؤلف فى عام ١١٨٠م أن يحدد نقطتين فيما يتعلق بمسألة جسمانية الله . فأولا ، تطبيقا لإنكار " الكتاب المقدس " لأى تشابه بين الله وغيره من الموجودات

(٩٢) . 1.5 . p. 75 - 1.17 , p. 74 , Hobot 1 , 10

(٩٣) إبراهيم بن داود (١١١٠ - ١١٨٠م) : مؤرخ وفيلسوف إسباني ، وأد فى طليطلة . كتابه بالعربية وعنوانه " العقيدة الرفيعة " Emunah Ramah يعكس الفلسفة الأرسطية ويلخص تعاليم الفارابى وابن سينا . وقد تُرجم إلى العبرية عام ١٢٨٢م على يد صمويل مرتوت . حاول أن يبين عدم وجود اختلاف بين العلم (الأرسطى) والدين اليهودى . مؤلفه التاريخى Sepher ha- Kabbalah بيان لسلسلة التقليد الربانى من عصر موسى حتى عصر المؤلف ، وهو يحتوى على معلومات كثيرة عن اليهود فى إسبانيا . (المترجم)

(٩٤) . 47 . p. 1 , Emunah Ramah 11

الأخرى (" أشعيا " ٢٥:٤٠)^(٩٥) على عقيدة التوحيد (" التثنية " ٤:٦)^(٩٦) الموحدة يبين " ابن ميمون " أن الاعتقاد الضروري بأنه لا إله إلا الله يجب أن يتضمن أيضا الاعتقاد بأن الله ليس جسما^(٩٧) . وثانيا ، بتذكر عبارة التلمود بأن الوثني هرطيق heretic « خارج على العقيدة »^(٩٨) ، وباعتبار أن لفظ " وثني " يشمل المشرك أيضا ، وبمتابعة رأيه القائل إن الاعتقاد بإله واحد يشمل بالضرورة كذلك الاعتقاد بأن الإله الواحد ليس جسما ، يعلن " ابن ميمون " أن من يقول إن الله واحد لكنه جسم وله هيئة فهو هرطيق « خارج على العقيدة »^(٩٩) .

غير أنه سوف يلاحظ أنه على حين يشير " ابن ميمون " في مناقشته لمسألة حرية الإرادة إلى " جهال اليهود " الذين " يقولون " إن الله قدر منذ الأزل كل شيء ، فإنه لا توجد أية إشارة في مناقشته لتنزيه الله عن الجسمانية إلى يهود جهال يقولون إن لله جسما . وبلا ريب فإن هذا راجع إلى أنه لا يوجد في الحقيقة يهودي ، مهما يكن جهله وعدم قدرته على تصور موجود لا يكون جسما ، قد جرؤ على أن يؤكد صراحة كون الله جسماً .

من كل هذا يمكننا أن ندرك أنه في زمن تأليف " تثنية التوراة " لم يكن بين اليهود الناطقين بالعربية من دافع عن جسمانية الله صراحة ، وأنه حتى العوام ، الذين لم يكن بوسعهم تصور موجود لا جسمي ولم يكن أيضاً بوسعهم تفسير أو فهم التأويلات المجازية لما ورد في " الكتاب المقدس " من تشبيهات ، لم يجروا على التعبير صراحة عن اعتقادهم بجسمانية الله^(١٠٠) .

(٩٥) " فِيمَنْ تُشَبِّهُونَنِي فَأَسَاوِيهِ ، يقول القُدُّوس " (" أشعيا " ، ٢٥:٤٠) . (المترجم)

(٩٦) " اسمع يا إسرائيل : الرَّبُّ إِلَهُنَا رَبُّ وَاحِدٌ " (" التثنية " ، ٤:٦) . (المترجم)

(٩٧) . Mishneh Torah, Yesode Ha - Torah 1.8

(٩٨) . Abodah Zarah 26b; cf. Yesode ha - Torah 1.6

(٩٩) . Mishneh Torah, Tosefta 111, 7

(١٠٠) كل هذا لا يتفق مع ما سبق أن أوردناه عن سيطرة الفزعة التشبيهية والتجسيم على الفكر الديني اليهودي . (راجع التعليق على الحاشية رقم ٩١) . (المترجم)

بعد سنوات قليلة ، نجد " ابن ميمون " يشير في كتابه " دلالة الحائرين " ، الذي أُلّفه بين عامي ١١٨٥ و ١١٩٠م^(١٠١) إلى " الناس " الذين ، لأنهم ظنوا أن لفظ « صورة » Form في الآية : " لنصنع الإنسان على صورتنا (Selem) كمثالنا (demut) " (" التكوين " ٢٦:١)^(١٠٢) ينبغي أن يؤخذ مأخذا حرفيا ، و " ظنوا أن الله على صورة إنسان أعنى شكله وتخطيطه فلزمهم التجسيم المحض فاعتقدوه ورأوا أنهم إن فارقوا هذا الاعتقاد كذبوا النص بل يعدمون الإله إن لم يكن جسما ذا جِه ويد مثلهم في الشكل والتخطيط ، لكنه أكبر وأبهى بزعمهم ومادته أيضا ليست بدم ولحم "^(١٠٣) . وبعد أن يشرح " ابن ميمون " كيف أن لفظ " الصورة " Selem لا يجب أن يُفهم على نحو تشبيهي anthropomorphically ، يواصل تفسيره موضحاً أن لفظ " الشبه " de-mut أو المثال لا يجب أن يُفهم على نحو تشبيهي .

فمن كان هؤلاء الناس ؟

هنا بعض النصوص التي سوف تساعدنا في الإجابة على هذا السؤال .

إن " ابن حزم " في بيانه أن في توراة اليهود تصوراً تشبيها لله ، يقتبس الآية السادسة والعشرين من الإصحاح الأول في سفر التكوين ، والتي تقرأ عنده على هذا النحو : " أصنعُ أبناءَ آدم كصورتنا كشبهنا " ، ويُعلقُ عليها بقوله : " ولو لم يقل إلا كصورتنا لكان له وجه حسن ومعنى صحيح ، وهو أن نضيف الصورة إلى الله تعالى إضافة الملك والخلق ... أي تصوير الله ، والصفة التي انفرد بملكها وخلقها ، لكن قوله " كشبهنا " منَع التأويلات ، وقطع السبيل وأوجب شبه آدم لله عز وجل ولا بد ضرورة ..

(١٠١) انظر التعليق الذي أورده D.H. Baneth ، عن التاريخ ١١٨٥م الذي أقره Z. Die-sendruck ، وذلك في نشرته لـ : " Iggerot ha - Rambam 1, 9.2. "

(١٠٢) يمكننا أن نفترض أنه في الترجمة العربية للأسفار الخمسة ، التي كان يستعملها الناس المشار إليهم عند " ابن ميمون " هنا ، فإن اللفظ العبري Selem (image) الوارد في سفر التكوين ٢٦:١ قد تُرجم إلى " صورة ، لأنه يُترجم هكذا عند " سعديا " .

(١٠٣) ابن ميمون : " دلالة الحائرين " ، ح ١ ص ١٤ .

وهذا يعلم بطلانه ببديهية العقل ، إذ الشبه والمثل معناهما واحد ، وحاشا لله أن يكون له مثل أو شبيه ^(١٠٤) . والنتيجة التي نريدنا أن نستخلصها هنا هي أنه نظراً لأن لفظ " الشبه " لا يمكن أن يؤخذ مأخذ تشبيهاً فكذلك لفظ " الصورة " لا يجب أن يؤخذ أيضاً مأخذاً تشبيهاً . وفي غمرة محاولته لإثبات الطابع التشبيهي للتوراة ، فإن تسليمه بامتناع التأويل المجازي لتعبير " كصورتنا " يجد له سبباً فيما ورد عند اثنين من المؤلفين اليهود اللذين كتباً بالعربية وهما " سعديا " و " القرصاني " : الأول في تعليقه على لفظ Selem " صورة " في " سفر التكوين " (الإصحاح الأول ، الآية السابعة والعشرين) ، والتي هي مجرد تكرار للآية السادسة والعشرين « السابقة عليها في سفر التكوين » ، والثاني في تعليقه على لفظ Selem " صورة " في كل من الآية السادسة والعشرين والآية السابعة والعشرين من " سفر التكوين " حيث يؤول هذا اللفظ تأويلاً مجازياً ^(١٠٥) . ويقتن " ابن حزم " بأن لفظ " شبه " likeness ، الذي جاء في " سفر التكوين " (١ : ٢٦) ، على أساس أنه مرادف للفظ " مثل " لا يمكن أن يؤخذ مأخذاً مجازياً بل يجب أن يؤخذ حرفياً ، راجع ، بلاريب ، إلى اعتقاده بأن الآية القرآنية : ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ (٤٢ : ١١) إنما تستهدف الإشارة إلى ما جاء في " سفر التكوين " (١ : ٢٦) .

لدينا هنا إذن مؤلف مسلم يهاجم محاولة اثنين من المؤلفين اليهود تأويل لفظ " الصورة " Selem في " سفر التكوين " (١ : ٢٦-٢٧) ويصر ، معارضا إياهما ، على

(١٠٤) ابن حزم : " الفصل " ، ح ١ ص ١١٧ - ١١٨ .
(١٠٥) سعديا : " الأمانات والاعتقادات " ، ص ٩٤ حيث يقول : " فأبين أن هذا على طريق التشريف " ، والذي يواصل تفسيره بقوله مع أن " له جميع الأرضين ، إلا أنه شرف واحدة منها بقوله هذه أرضي وله جميع الجبال وشرف جبلاً واحداً بقوله هذا جبلي كذاك له جميع الصور وشرف صورة واحدة منها بأن قال هذه صورتي على سبيل التخصيص لا على سبيل التجسيم " . ويقول " القرصاني " في كتابه " أنوار : " (Anwar 11, 24, 12, p. 176, 11.7-8(ed. Leon Nemony). " على سبيل التخصيص والتشريف " .
ويقول " ابن حزم " في الفصل ، ح ١ ص ١١٧ - ١١٨ : " ونقول للقرود والقبيح والحسن هذه صورة الله أي تصوير الله والصفة التي انفرد بملكها وخلقها " .

أن لفظ " الصورة " شأنه شأن لفظ " الشبه " demut (" سفر التكوين " ١ : ٢٦) يجب أن يؤخذ حرفياً ، دونما تأويل .

وهناك فقرات يمكن أيضاً أن نتبين منها أن لفظ " الصورة " Selem الوارد في الآية ٢٧ من " سفر التكوين " التي هي مجرد تكرار ، كما لاحظنا من قبل ، للآية ٢٦ قد فهمه بعض المسلمين بمعنى تشبيهي anthropomorphic .

ويُبين " الشهرستاني " في كتابه " نهاية الإقدام " أن هناك فرقاً شيعية ، من بينها " الهشامية " ومن نسج على منوالهم مثل " جماعة من مُشبهى الصفاتية " ، يقصد بهم جماعة بعينها من أهل السنة ، اعتقدوا أن الله " ذو صورة مثل صورة الإنسان " ، ومضيفاً إلى ذلك قوله : " إن اعتقادهم هذا استند إلى القول المنسوب إلى النبي صلى الله عليه وسلم ، الذي يروى بروايتين :

١- " خلق الله آدم على صورة الرحمن " .

٢- وفي رواية : " على صورته " (١٠٦) . والنوع الثاني تشبيه المخلوق بالخالق " (١٠٧) ومن بين مشبهة الصفاتية هؤلاء غير المذكورين بالاسم هنا يمكن أن نتعرف على رأى " داود الجوارى " ، الذى اقتبس " الشهرستاني " فى الملل والنحل " قوله : إن الله " جسم ولحم ودم ، وله جوارح وأعضاء " ، وعبارة " خلق الله آدم على صورة الرحمن " ، التى تنسبها السنة إلى محمد ﷺ « والتى يجب أن تؤخذ على ظاهرها (١٠٨) ، إن هذا القول المنسوب أيضاً إلى محمد ﷺ « فى أى من قرائتيه غير موجود فى القرآن . ويمكن ، على أية حال ، رده فى كلتا قرائتيه ، إلى الآية السابعة والعشرين من " سفر

(١٠٦) ورد الحديث النبوى الشريف " إن الله خلق آدم على صورته " فى : " مُسنَد أحمد بن حنبل " (الباب الثانى ٣٤٤) وفى " صحيح البخارى " (ج١١ ، ٢٠٢ فى الاستئذان باب بدء السلام ، وفى الأنبياء باب خلق آدم صلوات الله عليه وذريته ، وفى " صحيح مسلم " برقم ٢٨٤١ باب : " يدخل الجنة أقوام وأفئدتهم مثل أفئدة الطير " . (المترجم)

(١٠٧) الشهرستاني : " نهاية الإقدام " ، ص ١٠٣ - ١٠٤ .

(١٠٨) الشهرستاني : " الملل والنحل " ، ص ٧٧ .

التكوين ". إننا نقرأ في الترجمة الإنجليزية للتوراة ما نصه بالعربية : " والله خلق الإنسان ha-adam على صورته Şelem ، وعلى صورة الله خلق الله الإنسان ". فيمكن أن نتخيل أن هذه الآية ، وبدون الكلمات الثلاث الأخيرة منها التي يمكن أن تكون كلمة واحدة في العربية ، كانت تدور على ألسنة المسلمين الأوائل في ترجمة عربية تقرأ هكذا : " والله خلق آدم على صورته ، على صورة الرحمن " . وفي ترجمة " سعديا " للأسفار الخمسة نجد القسم الأول من الآية يُقرأ على هذا النحو : " والله خلق آدم على صورته " . وفيما يتعلق بإحلال كلمة " الرحمن " محل كلمة " الله " في القسم الثاني من العبارة فهو أمر طبيعي تماماً بالنسبة للمسلمين الذين اعتادوا لغة القرآن . وإذن ، يمكننا فضلاً عن ذلك أن نتخيل أن الحديث^(١٠٩) في دورته الشفاهية^(١١٠) قد انشطر إلى قسمين :

١- " خلق الله آدم على صورته " .

٢- " خلق الله آدم على صورة الرحمن " ، وكلا هذين الشطرين يُسبأ إلى محمد ﷺ .

ويُعلق " الغزالي " على إحدى القرائتين للعبارة المنسوبة عادة إلى محمد ﷺ « فيقول : " فإن كنت قد فهمت من قوله صلى الله عليه وسلم أن الله خلق آدم على صورته الصورة الظاهرة المدركة بالبصر فكن مشبهاً مطلقاً كما يُقال كن يهودياً صريحاً وإلا فلا تلعب بالتوراة . وإن فهمت منه الصورة الباطنة التي تدرك بالبصائر لا بالأبصار فكن منزهاً صريحاً ومقدساً فحلاً واطو الطريق ﴿ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى ﴾ (طه : ١٢) (١١١) .

(١٠٩) استخدم المؤلف كلمة Verse التي ، أثبتنا أن نترجمها هنا بلفظ " الحديث " ، وهو لا يحرص على تخصيص كلمة تدل على الحديث النبوي متميزة عن كلمة آية ، التي تدل على العبارة القرآنية ١ (المترجم)

(١١٠) يثير هذا الرأي زمماً خطيراً مؤداه أن نص الحديث النبوي الشريف ، المتعلق خاصة بعقائد الإسلام الأساسية ، قد تعرض في دورانه على الألسنة إلى ظواهر التعديل أو الانشطار أو إعادة الصياغة ، وفي مثل ذلك تجاهل للجهود الخارقة التي بذلها علماء الحديث منذ عصر التابعين لضبط الحديث ، ولما استقر عند علماء الإسلام من أن ما يروى من أحاد لا يعمل به في مجال العقائد . (المترجم)

(١١١) الغزالي : " إحياء علوم الدين " - كتاب التوحيد والتوكل ، المجلد الرابع ، ص ١٧٨ ، مصطفى البابي الحلبي ، القاهرة ١٣٣٢ هـ .

إن معنى الاقتباس وما يتضمنه من تحذير بعدم اللعب بالتوراة ، هو أن الذين يأخذون قول محمد ﷺ « على معناه الظاهر على نحو تشبيهي هم مثل اليهود الذين يأخذون العبارة المناظرة في الآية السابعة والعشرين من سفر " التكوين " على معناها الظاهر ، يعكس ، على هذا النحو ، جدالاً مثل الذي أثاره " ابن حزم " ، أو ربما يعنى أن جدال " ابن حزم " حول أن تعبير " صورة الله " الذي ورد بسفر " التكوين " عن قصة خلق آدم مفاده أن اليهود قد أخذوه بظاهر معناه . وأخيراً ، فإن " الهشامية " الذين أخذوا تعبير " صورة الله " في خلق آدم على نحو تشبيهي ، يروى عنهم " الشهرستاني " أن " هشاماً " قال [فيما حكاه الكعبى عنه] : إن الله " جسم ذو أبعاد له قدر من الأقدار ولكن لا يشبه شيئاً من المخلوقات ولا يشبهه شيء " (١١٢) ، وهو نفس ما قرره " الأشعري " عنه تماماً ، من أن " الله جسم لا كالأجسام " (١١٣) . وبالمثل فإن " الجوارى " الذي حكى " الشهرستاني " عنه أنه أخذ " صورة الله " في خلق آدم على نحو تشبيهي يروى " الشهرستاني " عنه قوله أيضاً : " إن الله جسم لا كالأجسام ولحم لا كاللحم ودم لا كالدماء " (١١٤) .

من هذه الروايات نفهم أن " ابن حزم " قد رفض مباشرة ، كما رفض " الغزالي " بطريق غير مباشر ، أن يكون لفظ الصورة Selem في سفر " التكوين " (الآيتين ٢٦ ، ٢٧) قصد به ظاهر معناه ، وعلى هذا النحو أيضاً كانت معارضة " ابن حزم " لأن يؤخذ لفظ الشبه Likeness (demut) الوارد في سفر " التكوين " (الآية ٢٦) بمعنى تشبيهي ، وفضلاً عن ذلك ، فإنه عندما نسبت إلى محمد ﷺ « عبارة تستند إلى ما جاء في الآية السادسة والعشرين من سفر " التكوين " (١١٥) أخذ بعض المسلمين لفظ " صورة "

(١١٢) الشهرستاني : " الملل والنحل " ، ص ١٤١ .

(١١٣) الأشعري : " مقالات الإسلاميين " ، ص ٣٣ ، ص ٢٠٨ .

(١١٤) الشهرستاني : " الملل والنحل " ، ص ٧٧ .

(١١٥) لم يكف أغلب الباحثين الغربيين ، قديماً وحديثاً ، عن محاولاتهم المستمرة لرد بعض النصوص الدينية الموحاة إلى النبي صلى الله عليه وسلم إلى أصول عبرانية أو لالتماس مقاربات بين النص القرآني أو نص الحديث وبين نصوص الديانة العبرانية ، وهو أمر يدفعه القرآن الكريم ذاته مقررًا مصدره الإلهي المتعالي ، وأن ما بلغه النبي صلى الله عليه وسلم عن ربه إن هو إلا وحى يوحى علّمه شديد القوى وأنه ختام الوحى وما هو بقول بشر . (المترجم)

المقابل للفظ العبري *Selem* ، بمعنى تشبيهي . وأخيراً ، فإن أولئك المسلمين الذين أخذوا لفظ " صورة " الوارد في آيتي سفر " التكوين " (٢٦ ، ٢٧) بمعنى تشبيهي قد خففوا من تصوراتهم المشبهة لله بأن قالوا ، على حد تعبير أحدهم ، " إن الله جسم لا كالأجسام ولحم لا كاللحوم ودم لا كالدماء " .

في ضوء هذا كله ، فعندما يشير " ابن ميمون " إلى " ناس " " ظنوا " أن لفظ " صورة " الوارد في قصة خلق آدم في سفر " التكوين " (الآية ٢٦) يجب أن يؤخذ بمعنى تشبيهي ، فإن الناس المشار إليهم هنا هم مسلمون ؛ وعندما يقول أيضاً إن هؤلاء الناس سَلَّموا بأن الله أكثر وأبهى [الأجسام] ومادته أيضاً ليست بلحم ولا دم ، فإن الإشارة هي إلى ما سَلَّم به أولئك المسلمين الذين أخذوا لفظ " الصورة " الوارد في قصة خلق آدم بمعنى تشبيهي ؛ وعندما يستمر في الاحتجاج بأنه حتى لفظ الشَّبه *Likeness* (*demut*) لا ينبغي أن يؤخذ بمعنى تشبيهي فإن احتجاجه هذا موجه هنا إلى " ابن حزم " ، و " الناس " الذين أولوا الآية السادسة والعشرين من سفر " التكوين " على نحو تشبيهي لا يمكن ردُّ تأويلهم إلى مصادر يهودية . كما لا يمكن افتراض أن تأويلاً كهذا للآية السادسة والعشرين من سفر " التكوين " قد انتقل شفاهة منسوباً إلى بعض اليهود ، لأن " ابن ميمون " عندما كان يتناول أمراً ما انتقل إليه شفاهة فإنه عادة ما كان يقول ذلك (١١٦) .

(١١٦) انظر : ابن ميمون : " دلالة الحائرين " ، ١ ، فصل ٢ ، ونص عبارة " ابن ميمون " هنا هو : " صورة ومثال : قد ظنَّ الناس أن الصورة في اللسان العبراني يدلُّ على شكل الشيء وتخطيطه فودَّي ذلك إلى التجسيم المحض لقوله لنصنع الإنسان على صورتنا كمثالنا وظنُّوا أن الله على صورة إنسان أعنى شكله وتخطيطه فلزمهم التجسيم المحض فاعتقدوه ورأوا أنهم إن فارقوا هذا الاعتقاد كذبوا النص بل يعدمون الإله ، إن لم يكن جسماً ذا وجه ويد مثلهم في الشكل والتخطيط ، لكنه أكبر وأبهى بزعمهم ، ومادته أيضاً ليست بدم ولحم . هذه غاية ما رأوا أن يكون تنزيها في حق الله " ، (ص ٢٢ من نشر أتاي) .
ولاندرى السبب الذي يجعل من غير الممكن افتراض أن يكون تفسير الآية السادسة والعشرين من سفر " التكوين " تفسير تشبيهي حرفياً قد انتقل إلى " ابن ميمون " شفاهة أو روى له منسوباً إلى بعضهم أوقراه في كتابات لهم سبقت . إن كل حجة " ولفسون " على ذلك أن " ابن ميمون " نفسه لم يقل لنا إن هذا التفسير انتقل إليه شفاهة ؛ وبذلك حجة واهية ؛ فليس صمت " ابن ميمون " عن قول ذلك ، أو حتى معرفته به ، دليل على عدم حدوثه ! (المترجم)

على أية حال ، فإن الإشارة إلى بعض أفراد من اليهود بأنهم - إما أنهم شكوا في لاجسمانية الله أو أنهم أنكروها صراحة - قد جاءت في كتاب " ابن ميمون " *ma'mar tehiyyat ha-Metim* المؤلف حوالي سنة ١١٩٠م إجابة على بعض منتقدي كتابه *Meshneh Torah* (١١٧) . والفقرة التي عرضت للمسألة تقرأ على هذا النحو : " لقد قابلنا من كان يُنظر إليه على أنه من علماء اليهود ، ووالله الأزلي ! لقد كان عارفاً الشريعة وشارك منذ شبابه ، كما زعم ، في مناقشات حول الشريعة ، ومع ذلك كان لا يزال في شك حول ما إذا كان الله جسماً ، له عين ، ويد ، وقدم وأحشاء ، كما ذكر في بعض آيات الكتاب المقدس ، أو فيما إذا كان الله ليس جسماً . وفضلاً عن ذلك ، كان هناك آخرون من بين من قابلتهم من أهل البلاد يجزمون بأن الله جسم ويعطون أن من ينكر هذا لا يكون مؤمناً ويطلقون عليه الألفاظ العبرية العديدة التي تطلق على الزنديق *heretic* ويأخذون عبارات الريانيين *rabbis* المشبهة بمعناها الحرفي . وأمور مماثلة سمعتها من رجال لم ألتق بهم " (١١٨) .

في هذه الفقرة فإن الحائر الذي يعارض تنزيه الله عن الجسمية والذي يقف في مواجهة أولئك " الآخرين من أهل بعض البلاد " ، كان بلا شك من مواطني " ابن ميمون " الذي قَدِمَ لزيارته في الفسطاط من مدينة أخرى من مدن مصر . والدهشة التي يظهرها " ابن ميمون " من اعتقاد مَنْ له شهرة في معرفة قانون الشريعة اليهودية بمثل هذا الرأي هي إشارة إلى أن " ابن ميمون " قد شكَّ في أن يكون زائره وقع ضحية لتأثير خارجي . وبالمثل ، يمكن أن نفترض أن يكون المعارضون الآخرون لتنزيه الله عن الجسمية في هذا النص هم يهود من بلاد إسلامية ، وعلى الرغم من أنه لا يوجد ما يدعم مثل هذا الافتراض إلا أن كل معارضة واجهها " ابن ميمون " حتى ذلك الوقت

(١١٧) من اللافت للنظر أن هذا يتناقض مع فقرة المؤلف السابقة بأسرها التي اجتهد فيها أن يثبت أن إشارة " ابن ميمون " إلى بعض " الناس " كانت إلى أناس من المسلمين وليسوا يهوداً ! . (المترجم)
 (١١٨) *Ma'amar Tehiyyat ha - Metim* (Kobes 11, p. 8a; ed. Finkel, s3-4). وهذه شهادة أيضاً من " ابن ميمون " نفسه تنقض ما حاول ولفسون إثباته عن إرجاع التشبيه إلى المسلمين لا إلى اليهود أصلاً . (المترجم)

كانت قد جاءت من يهود في أقطار إسلامية . ومن المؤكد أنه لم يكن يقصد بهؤلاء " الآخرين من بين أهل بعض البلاد " أولئك الزوار الذين يمدحهم حين يتحدث عنهم في رسالته إلى " صمويل بن طَبُون " Samuel Ibn Tibbon^(١١٩) . وكون يهود البلاد الإسلامية ليسوا جميعاً بمنأى عن التأثير بالإسلام في الأمور الدينية هو أمر يمكن أن نستنتجه من " ابن ميمون " نفسه في ردّه على رسالة الربّي " فنحاص بن مسلم " Phi- nehas b. Mesullam السكندري^(١٢٠) .

بيد أنه سيلاحظ إنه على حين توجد معارضة لعدم تناول " ابن ميمون " لمسألة بعث الأجساد في " تثنية التوراة " Mishneh Torah مثلما توجد معارضة لوصفه للحياة الأخرى بأنها غير جسمانية ، وهو ما ظهر في كتابته صراحة^(١٢١) ، فإن معارضة إنكاره لجسمانية الله كانت قد ذاعت شفاهة فحسب . ويشير " ابن ميمون " إلى ذلك بمجرد قوله " ظنُّ بعض الناس " أو " قابلنا من قبل بعض .. مَنْ كان في شك " أو " آخرون ... ممن قابلته قد استخلص قطعاً " . ومن الواضح أنه لا واحد ، ولا واحد نو منزلة رفيعة بالتأكيد قد جرؤ أن يعارض في كتابته صراحة الاعتقاد بتنزيه الله عن الجسمانية كما لا نجد حتى الآن من يدافع عن الاعتقاد بجسمانية الله أو حتى على الأقل مَنْ يتغاضى عن هذا الاعتقاد .

وأول من جرؤ صراحة في كتابته على معارضة الاعتقاد بلجسمانية الله وعلى التغاضى ، إن لم يكن على الدفاع مباشرة ، عن جسمانية الله كان هو الربّي الشهير " إبراهيم بن داوود البوسكيري^(١٢٢) " Rabbi Abraham ben David of Posquières .

(١١٩) Iggerot ha - Rambam (Kobes 11,p.27a).

وهذه الرسالة كتبت في سنة ١١٩٩ م .

(١٢٠) Teshubotha - Rambam 140 (Kobes 1,p. 25b) .

(١٢١) Ma'amar Tehiyyat ha - Metim (Kobes 11, pp. 8 b, 8 d, ed. Finkel, 10,16,17) .

(١٢٢) إبراهيم بن داوود البوسكيري ، الشهير بـ " راباد " Ravad (١١٢٥-١١٩٨ م) : فرنسي ، من أشهر علماء " التلمود " في عصره والحجة الريانية الشهيرة . قبلت آراؤه في الأجيال التالية ، جمعت ربوده في كتاب Temim Deim وأصبح شهيراً بكتابه Hassagot الذي انتقد فيه كتاب " ابن ميمون " " تثنية = التوراة " لأنه كان يعتقد أنه قد يحل محل دراسة التلمود . وله انتقادات كذلك على " الفاسي " Alfasi و " زراحيا بن إسحاق اللاوي " Zerahiah ben Isaac halevi . (المترجم)

ففى هجومه المشاكس على كتاب " ابن ميمون " " تثنية التوراة " الذى أُلّف بعد سنة ١١٩٣م^(١٢٢) ، يقول ، معلقاً على إدراج " ابن ميمون " فى قائمة الهرطقة < الزنادقة > التى أوردها " من يقول إن الله واحد لكنه جسم وذو هيئة : " لماذا يُسمّى مثل هذا الشخص زنديقاً heretic عندما يكون هناك أناس كثيرون أعظم منه وأحسن قد تابعوا مثل هذا التصور (mahashabah) عن الله لكونه مطابقاً لما رأوه فى " الكتاب المقدس " أو حتى لكونه أكثر قبولاً فى العقل مما كانوا قد رأوه فى كلمات " الأجادوت " Agadot التى تثير دهشة العقول ؟ " (١٢٣) .

أتخيل لو أنه طُلب من الربى البوسكىرى على سبيل التحدى أن يُسمّى لنا واحداً اعترف صراحة باعتقاده بجسمانية الله فلسوف يصعب عليه ذلك لكى يجعل عبارته سليمة . وهل ينبغى علينا الزعم بأن تعبير " تابعوا مثل هذا التصور عن الله " ، والذى كان قد استخدمه عمداً ليشير إلى أنه « على حين لا يوجد فى " اليهود " من قال صراحة إن الله جسم ، فلا يزال هناك كثيرون ، ليسوا فلاسفة مثل " ابن ميمون " ، لم يستطيعوا إلا أن يتصوروا الله بعقولهم ، على أنه موجود جسمى ، ثم ما هو السبب الذى دفعه إلى الزعم بأن " ابن ميمون " سوف يلصق تهمة الهرطقة heresy بمن يذهب إلى مجرد تصور الله جسمياً بدون أن يكون " ابن ميمون " قد قال بذلك فعلاً ؟ أو لم يستخدم " ابن ميمون " تعبير " أى واحد يقول " (١٢٤) ؟ وفى الحقيقة ، كما بينت فى موضع آخر ، إن مجرد تصور الله جسمياً بالنسبة لمن لا يقوى على تصور وجود أى

(١٢٢) انظر : . H. Gross, "R.Abraham b. David aus Posquières, MGWJ, 23:20, n.2(1874)

(١٢٣) Hassagot on Mishneh Torah : Madda', Teshubah 111, 7 .

ولفظ hameshabbetot يستخدمه " راباد " Rabad « أى : إبراهيم بن داود البوسكىرى » هنا طبقاً

لماثلة استخدام لفظ Shibbushim عند " يهودا بن طيبون " Judah Ibn Tibbon فى ترجمته العبرية

لسعديا ، أى بمعنى اختلاط العقل وإحداث الشك والدهشة .

انظر : . Emunot ve - De'ot, Hakdamah 2, 3; 1v, 6

ومن ثم جاءت ترجمتى بمعنى " التى تثير دهشة العقول " Which set minds awondering .

(١٢٤) انظر فيما سبق الحاشية رقم ٩٩ .

شيء لا جسماني incorporeal لا يُنظر إليه ، كما وصف " ابن ميمون " ذلك بنفسه ، على أنه هرطقة^(١٢٥) .

أيمكن أن يخطر ببالنا إذن أن تكون إشارة الربى إلى " أناس كثيرون أعظم منه وأحسن " هى إلى بعض المؤلفين والكهّان اللاحقين على عصر التلمود المعروفين لديه ، والذين ، وهم يتابعون " الكتاب المقدس " و " أجابوت التلمود " Agadot the Talmoud ، لم يترددوا فى استخدام أوصاف تشبيهية عن الله ، وما السبب الذى دفعه إلى الزعم بأن مثل هذه الأوصاف تشير إلى اعتقاد بجسمانية الله ؟ ولماذا لم يزعم أن أولئك المؤلفين والكهّان ، بسبب تأويلهم للأوصاف التشبيهية فى " الكتاب المقدس " وبسبب فهمهم للأجادات التلمودية فهما مجازيا ، كانوا قد وصفوا الله أيضاً وصفاً تشبيهاً بمعنى مجازى ؟ ألم يقل " سعديا " ، وهو يقتبس من كتاب كان معروفاً له من غير شك ، إن التشبيه الموجود فى " التلمود " مثل ذلك الموجود فى " شعر قوما " كذلك يجب أن يؤخذ مأخذاً مجازياً ، وحتى تلك التشبيهات الموجودة فى " الكتاب المقدس " فإن الأمر بالنسبة لها أيضاً سواء^(١٢٦) .

ولو طُلب ثانية من الربى البوسكيرى على سبيل التحدى أن يقول ما إذا كان هو نفسه يعتقد أن الله جسم ، فلربما كان قادراً ، إذن ، وحتى دون تذكر " ترتوليان "^(١٢٧) Tertullian المسيحي أو المتكلمين المسلمين^(١٢٨) ، ويوحى من فطنته الخاصة ، على مجرد بيان أن ما جاء فى الكتاب المقدس من عدم مثلية الله إنما كان يُقصد به فحسب

(١٢٥) انظر بحثى بعنوان : Maimonides on the unity and Incorporeality of God, J Q R, n.s., : 56:112 - 136(1965) .

(١٢٦) Perush sefer Yeşirah by Judah b. Barazillai, pp.20-21, 34 . وهناك تفسير مماثل للنزعة التشبيهية الموجودة فى كتاب " شعر قوما " ، يقترحه " يهودا اللاوى Judah Ha-levi فى كتابه : Cuzari (1v, 3end) . وقد شك " سعديا " ، كما أورد Judah b.Brazillai فى (Perush, p.21,11.16-22) ، فى أن يكون الربى إسماعيل هو مؤلف " شعر قوما " ، وكان " ابن ميمون " على يقين من أن مؤلفه ليس هو الربى إسماعيل ، وأعلن أنه بدون ريب من تأليف واحد من وعظ اليهود البيزنطيين " . (Teshubot ha - Rambam 373, p. 343{ ed.Freimann}).

(١٢٧) . (١٢٧) adv, Prax. 7{PL.2, 162c} .

(١٢٨) انظر فيما سبق الحواشى ٧٠-٧٢ .

أن الله جسم لا كالأجسام^(١٢٩) . لكن ما السبب الذي كان لديه هنا أيضاً للزعم بأن " ابن ميمون " ، الذي استخلص من تعاليم " الكتاب المقدس " لاجسمانية الله وعدم مثليته لشيء من الأشياء ، قد أدرج ضمن طوائف الزنادقة الخمس عنده من قال إن الله جسم لا كالأجسام . إن " ابن ميمون " ، في الحقيقة ، وكما بينت في موضع آخر ، لم يلصق تهمة الزنادقة بتأكيد أن الله جسم لا كالأجسام ، لكنه كان يرى فحسب أن لفظ " الجسم " مستخدم بمعنى ملتبس^(١٣٠) . وعلى ذلك ، فمن المعقول أكثر أن نفترض أنه لو كان الربى البوسكيري عرضة للتحدي على هذا النحو فلسوف يعترف بأمانة وصراحة أنه لم يكن يعتقد أن الله جسم . وأخيراً ، رأينا أثناء المجادلة حول كتاب " دلالة الحائرين " أنه لم يدافع أى من ممثلى اليهودية الثقة عن اعتقاد جسمانية إله ، ولا حتى أولئك المعارضين لتأويل " ابن ميمون " الفلسفى للتشبيهات الواردة فى آيات " الكتاب المقدس " وفى تعاليم التلمود Talmudic Lore . وعندما وصلت شائعات إلى الربيين الفرنسيين المنتسبين إلى نحما Nahmanides of French rabbis الذين اعترضوا على عبارة معينة " لابن ميمون " فإنه جادلهم برفق وأظهر لهم بأدب أنهم كانوا على خطأ ، وبعد ذلك لم يسمع عن اعتراضهم شيء ما^(١٣١) . وليس هناك موجب لافتراض أن تأكيد " موسى تاكيو " Moses Taku الشديد لاعتقاده بحرفية التشبيه الأجادى Agadic قد وجد له أتباعاً بين الربانيين الألمان ، على الرغم من أنهم ربما وافقوا ضمناً بسذاجتهم الفلسفية على إدانة تأويل التشبيهات عند " ابن ميمون " وغيره طالما كانت هذه التأويلات ، التى ذكرها " موسى تاكيو " ، مستندة كلها > عند أصحابها > إلى الفلسفة .

إن " سليمان " (١٣٢) من مواطنى مونتبلييه Solomon of Montpellier وتلميذه " داوود بن شاؤول " David ben Saul اللذين يجهلان الفلسفة وأعلننا فى أول فورة

(١٢٩) تمت محاولات عديدة لتفسير ما كان يقصده إبراهيم بن داوود من عبارته ، وجملة من هذه المحاولات

نجدها فى كتاب : I.Twersky, Rabad of Posquières(1962),pp.282-286 .

(١٣٠) انظر الإحالة فى الحاشية رقم ٩٩ .

(١٣١) . Iggeret ha - Ramban in Iggerot Kena'ot (Kobes 111, pp. 9d-10A) .

(١٣٢) Ketab Tamin in Osar Nehmad 111, 1860, pp. 58 ff.

لمعارضتهما " لابن ميمون " عن اعتقادهما الكامل بحرفية كل ما جاء فى الأجادوت التلمودية ، بما فى ذلك حرفية الألفاظ التجسيمية المستخدمة فى الوصف الأجادى Agadic لله (١٣٣) ، قد شجبا هذا الموقف فيما بعد واحتجا صراحة بأنهما بعيدان كل البعد عن تصور أن لله شبحا أو صورة أو يدا أو قدما أو أية أعضاء أخرى مما هو مذكور فى " الكتاب المقدس " ، وأنهما لم يُعبّرا عن رأى كهذا أبداً كما لم تطرأ على عقلهما أى فكرة من هذا القبيل (١٣٤) . وربما وجدنا الربى البوسكىرى قد أعلن ، بترفع أكثر فيما يحتمل ، لكن باستقامة أكثر فى الآن نفسه ، أن " أناسا كثيرين ، حتى أعظم منى وأفضل ، عبروا بتهور فى أغلب الأحيان وقالوا بأشياء تراجعوا عنها فيما بعد " .

Milhamot ha - Shem by Abraham Maimonides in Iggerot Kena'at (Kobes (١٣٣) 111,pp.17a-18a) .

Ibid., p. 19 c . (١٣٤)

الفصل الثانى

الصفات الإلهية

(١) الصفات الإلهية عند المسلمين والتثليث المسيحي^(١)

استنادا إلى ما يروى عن التعاليم التي عارضها "واصل بن عطاء" (٧٤٨٦م)،^(٢) ظهر في الإسلام منذ بداية النصف الأول من القرن الثامن الميلادي الاعتقاد بأن بعض الألفاظ التي تنسب إلى الله في القرآن تعبر عن كيانات حقيقية لا جسمانية موجودة في ذات الله تعالى منذ الأزل. ولا يوجد في القرآن ما يضمن صحة اعتقاد كهذا. ولا يوجد كذلك أيضا ما يضمن أنه قد انبثق تلقائيا - في تلك الفترة المبكرة من تاريخ الإسلام- ذلك النوع من الاستدلال الذي حاول به المتكلمون المسلمون فيما بعد أن يدافعوا عنه ضد المعارضين له. يمكن فحسب تفسير ظهور ذلك الاعتقاد في ذلك الوقت على أساس من الخضوع لمؤثر من المؤثرات الخارجية. وكان مثل هذا المؤثر الخارجي إما أنه "فلسفة اليونان" أو "اليهودية" أو "المسيحية". وهنا لدينا شهادة "الشهرستاني" بأن مشكلة الصفات لم تكن خضعت لتأثير الفلسفة اليونانية عند أتباع واصل، إلا فيما بعد.^(٣)

(١) إعادة لما سبق نشره مع إضافات كثيرة في : The Harvard Theological Review, 49: 1-18 (1956).
(٢) الشهرستاني: "الملل والنحل"، ص ٣١. وفي ذلك يقول "الشهرستاني" عن "الواصلية" - أتباع واصل بن عطاء - : إن القاعدة الأولى عندهم "القول بنفى صفات الباري تعالى من العلم والقُدرة والإرادة والحياة. وكانت هذه المقالة في بدوها غير نضيجة وكان واصل بن عطاء يشرع فيها على قول ظاهر وهو الاتفاق على استحالة وجود إلهين قديمين أزليين ... وإنما شرعت أصحابه فيها بعد مطالعة كتب الفلاسفة وانتهى نظرهم فيها إلى رده جميع الصفات إلى كونه عالما قادرا ثم الحكم بأنهما صفتان ذاتيتان هما اعتباران للذات القديمة كما قال الجبائي أو حالتان كما قال أبو هاشم وميل أبي الحسين البصري إلى ردهما إلى سفة واحدة وهي المالمية وذلك عين مذهب الفلاسفة". (المجلد والرسالة، ص ٣٩ - ٣٢). كما بين الشهرستاني أنه "كانت بين المعتزلة وبين السلف في كل زمان اختلافات في الصفات. وكان السلف يناظرونهم عليها لا على قانون كلامي بل على قول إقناعي ويسمّون الصفاتية. فمن مثبت صفات الباري تعالى معاني قائمة بذاته ومن مشبّه صفاته بصفات الخلق وكلهم يتعلقون بظواهر الكتاب والسنة". (ص ١٩ - ٢٠).
(المترجم)

(٣) المصدر السابق، ص ١٩. وانظر : Horten, systeme, p. 133.

ويجب استبعاد تأثير "اليهودية" كذلك، لأن نمط "اليهودية" التي كان الإسلام على صلة مباشرة بها في ذلك الوقت لم تكن تعاليمه مشتملة على شيء يمكن أن يكون ملهما لذلك الاعتقاد الجديد. ويمكن، بعملية استبعاد على هذا النحو، افتراض أن المسيحية كانت هي ذلك المؤثر الخارجي.

إن اقتراح أصل مسيحي للاعتقاد بثبوت الصفات الإلهية يوجد في مناقشة تلك المشكلة في تراث تلك الفترة عندما كانت لا تزال المشكلة فيها حية. فالاعتقاد بثبوت الصفات الإلهية، في نظر المعارضين له، كان مماثلاً لعقيدة التثليث المسيحية. وفي حديث "أبي الفرج" المعروف بـ "ابن العبري" Bar Hebraeus عن المعتزلة - الذين أنكروا حقيقة الصفات الإلهية - يقول إنهم "تجنبوا أقانيم النصارى"،^(٤) مما يعني أن الاعتقاد بثبوت الصفات الإلهية يدفع المرء، بطريق غير مباشر، إلى الاعتقاد بالتثليث المسيحي. وبالمثل، يروى "عضد الدين الإيجي" أن المعتزلة قد اتهموا مثبتى الصفات الإلهية بأنهم وقعوا في خطأ الاعتقاد المسيحي بالتثليث.^(٥) ومن قبل هذين المؤلفين، نجد من بين اليهود "داوود المقمص"،^(٦) و"سعديا"،^(٧) و"يوسف البصير"،^(٨) و"ابن ميمون"،^(٩) عندما تذكر النظرية الإسلامية في الصفات فإنهم يقارنون بينها وبين نظرية التثليث المسيحية، وهم يعكسون في ذلك بوضوح مصادر إسلامية أسبق. على هذا النحو، يجب علينا أن نبحث في نظرية التثليث المسيحية عن أصل للنظرية الإسلامية في الصفات.

(٤) E. Pocock, specimen Historiae Arabum sive Gregorii Abul Faragii Malatiensis de origine et Moribus Arabum (1650), p. 19, 1.12.

أشار إليه Munk في كتابه : 1. p. 180, n. 1. Guide des Egarés,

(٥) المصدر السابق . والاقتباس من كتاب "المواقف في علم الكلام" للإيجي ، أشار إليه "مونت" في نشرته لكتاب "دلالة الحائرين" ، ص ١٨١ .

(٦) مقتبس من كتابه : "Ishrūn Makāfāt" في Judah b.Brazillai, Perush sefer yesirah, p.79 .

(٧) سعديا : "الأمانات والاعتقادات" ، ص ٨٦ .

(٨) انظر : P.F.Frank, Ein Mu,tazilitischen Kalam aus dem loten Jahrhundert (1872), pp. 15 and 28.

(٩) ابن ميمون : "دلالة الحائرين" ح ١ فصل ٥٠ .

غير أنه لا يمكن أن تؤخذ كلمات الخصوم دائماً على علّاتها بالمعنى الظاهر، فالخصوم، في أمور الدين على وجه الخصوص، عادة ما يتّهم الواحد منهم الآخر في مسائل لا تكون بالضرورة موجبة للاتهام. ولو كان لنا أن نزعم، على أساس ما قاله خصوم العقيدة، أن النظرية الإسلامية في الصفات قد استمدت أصلها من العقيدة المسيحية في التثليث، فعلينا أن نجد دليلاً خارجياً ما يدعم ذلك الزعم. وسوف يكون علينا أن نجد على وجه الخصوص سبباً منطقياً، أو على الأقل دافعاً سيكولوجياً، لنفس كيف حدث أن بدأ المسلمون بنفى صريح لعقيدة التثليث المسيحية، التي تعارض التوحيد، ثم استعاضوا عنها بعقيدة كانت تتضمن حقاً نفس المشكلة التي تشتمل عليها عقيدة التثليث. والقول بأنهم فعلوا ذلك لمجرد تقليد العقيدة المسيحية لن يكون شافياً. فمن الممكن أن يستخدم التقليد تفسيراً في الحالة التي يوجد فيها اعتقاد مسيحي معين، له ما يشابهه أيضاً في الإسلام أو على الأقل ليس له ما يعارضه مباشرة، ويكون قد وجد طريقه إلى الإسلام. ولا يمكن استخدام التقليد تفسيراً في الحالة الراهنة، ولم يكن قد وجد شيء مشابه في الإسلام لعقيدة التثليث، وخاصة عندما تكون هذه العقيدة، فضلاً عن ذلك، قد رفضت صراحة. وكذلك، أيضاً، فإن الأفكار تمتطى ظهر الألفاظ، وبذلك عندما تنتقل فكرة ما من لغة إلى لغة أخرى علينا أن نتوقع أيضاً انتقال بعض الألفاظ الأساسية إما بطريق الترجمة أو برسم اللفظ بحروف اللغة الأخرى transliteration أو بطريق الترجمة الخاطئة كما يحدث في بعض الأحيان. فهل نستطيع، إذن، أن نجد لفظاً مستخدماً في عقيدة الصفات الإسلامية يمكن رده إلى لفظ من ألفاظ عقيدة التثليث المسيحية؟

وإذ نبدأ فنزعم على ذلك أن عقيدة الصفات الإسلامية ربما تكون قد نبعت أصلاً من عقيدة التثليث المسيحية، فإننا سنحاول أولاً أن نجد دليلاً خارجياً على ذلك الزعم ثم نحاول من بعد أن نجد تفسيراً منطقياً للانتقال من عقيدة التثليث المسيحية إلى عقيدة الصفات الإسلامية.

أولاً سوف نختار الدليل القائم على الاصطلاح terminology .

يستخدم من بداية مشكلة الصفات الإلهية في الإسلام لفظان عربيان للتعبير عما نسميه صفة، هما:

١ - لفظ "معنى". ٢ - لفظ "صفة". وهكذا، يُقال، فيما يُروى عن أول حدوث المشكلة، إن "واصل" زعم في معارضته لأولئك الذين سلّموا بثبوت الصفات، أن "مَنْ" أثبت "معنى" و"صفة" قديمة فقد أثبت إلهين^(١٠). لو أن هناك شيئاً من الحقيقة، إذن، في الزعم الأولاني apriori بأن عقيدة الصفات صدرت عن عقيدة التثليث، فلسوف يكون لدينا الحق في أن نتوقع أن هذين اللفظين الأساسيين المستخدمين في عقيدة الصفات يعكسان لفظين أساسيين مماثلين في عقيدة التثليث: لفظين ربما كانا قد أُستخدما بطريق الصدفة عند المسيحيين الناطقين بالعربية أثناء مناقشاتهم مع المسلمين وربما لم يكونا أفضل لفظين مختارين، غير أنه لا يزال بالإمكان ردهما إلى ما يطابقهما من ألفاظ يونانية أحسن استخدامها في صياغة عقيدة التثليث.

إن اللفظ "معنى" في اللغة العربية، من بين دلالاته العديدة،^(١١) المعنى العام كذلك للـ"شيء" thing، فلفظ "معنى" يستخدم مكافئاً للفظ "شيء". وعلى هذا فإن لفظي: "معنى" و "شيء" يستخدمان على السواء ترجمة للفظ اليوناني pragma (أى: "شيء" thing)، في أعمال أرسطو المنقولة إلى العربية - نجد لفظ "معنى" عند إسحاق بن حنين^(١٢)

(١٠) الشهرستاني: الملل والنحل، ص ٣١.

(١١) هنا أمثلة على ترجمة لفظ "معنى" في قول "واصل" الذي اقتبسناه فيما سبق:

Haarbrücker, 1, p. 45: "Begriff"; Horten, Systeme, p. 132: "geistige Realität (Mana, Idee);

Horten, "Was bedeutet Ma'nā als philosophischer Terminus", ZDMG, وانظر أيضاً:

64 : 391 - 396 (1910); Sweetman, Islam and Christian Theology, 1, 2 (1947),

p. 232: "meaning", "nature..." بمعنى حقيقة الشيء أو ذاتيته.

(١٢) Die Hermenutik der De Interpr., 1, 16a, 7 and 7, 17a, 38. وانظر النص العربي في:

Aristoteles in der arabischen uebersetzung des Ishāk ibn Honein, ed. Isidor Pol-lak : Organon Aristotelis in versione Arabica antiqua, ed. Badawi).

ولفظ "شيء" عند مترجمين آخرين، وربما من بينهم إسحاق بن حنين نفسه.^(١٢) والحاصل أنه يُستخدم في المسيحية أيضا لفظ "أشياء" Things (res و πραγματα)، بالإضافة إلى لفظ "أقانيم" hypostases υποστασεις، و"أشخاص" personae (προσωπα)، وصفا للأشخاص الثلاثة في "الثالوث" تأكيداً لوجودها الفعلي. وعلى هذا يصف "أوريجن" Origen^(١٤)، الذي يكتب باليونانية وهو أحد اثنين من آباء الكنيسة حاولا للمرة الأولى صياغة نظرية التثليث في لغة فلسفية، يصف "الأب" والابن" بأنهما "شيئان" بالأقانيم^(١٥)، و"ترتوليان"، وهو يكتب باللاتينية يحتج بأن الكلمة the word ليست "صوتا ونطقا بالفم" ولكنها بالأحرى "شيء" (res) و"شخص"^(١٦)، على حين يصف كل شخص من الأشخاص الثلاثة بأنه "شيء جوهري" (res substantiva).^(١٧) ومع أن لفظ "پراجما" pragma لم ينجح في أن يصبح لفظا اصطلاحيا يشير إلى أعضاء الثالوث فإن استعماله لم يختلف بالكلية. ونجده يستخدم في الـ Formula Prolixa

(١٢) Anal. Pri. 11, 27, 70a, 32; Top. 1,5. 102a; De Soph. Elen., 16, 175a, 8.

وانظر النص العربي في كتاب "منطق أرسطو" نشرة بدوي Metaph. v, 29, 1024 b 17 (انظر النص العربي: "تفسير ما بعد الطبيعة لابن رشد"، نشرة بويج ١٩٢٨ - ١٩٤٨)، p. 34, t. Dal, 684, 7. 5. والترجمة العربية للنص التي يشرحها ابن رشد ربما تكون من عمل إسحاق بن حنين (انظر: Steinschneider, Die arabischen Übersetzungen aus dem Griechischen, 35 (59).

(١٤) أوريجن: (١٨٥ - ٢٥٤م) لاهوتي وناقد للكتاب المقدس. عُيِّن أسقفا على الاسكندرية وخلف كليمنت Clement في رئاسة مدرسة اللاهوت الإسكندرانية. سافر إلى إيطاليا وبلاد العرب وفلسطين وكانت حياته مفعمة بالأحداث والمصاعب. بعد عزله وطرده من الكهنوت لجأ إلى قيصرية Caesarea سنة ٢٣١ وأنشأ مدرسة أصبحت شهيرة وفي سنة ٢٥٠ تعرض للاضطهاد والسجن والتعذيب. كان كاتباً غزير الإنتاج وكثير من أعماله مفقود وبعضها بقي في ترجمات فقط. له نظرية في التفسير بالمجاز أصبحت من بعد تميز مدرسة التفسير بالإسكندرية. مؤلفه الرئيسي Xexapla في نقد الكتاب المقدس، وكتابه اللاهوتي "عن المبادئ" De principiis يشتمل على أمور العقيدة. كتاباته في الزهد والحث على الاستشهاد كان لها صدى واسع. كتب دفاعا ضد "كلسيوس" Celsius، وكان يرى أن الوجدانية في معناها الأكمل تفهم من الله الأب أما الابن فهو أقل في الألوهية. وأكد أزلية الخلق وخلص كل المخلوقات في يوم الدينونة. (المترجم)

(١٥) Cont. Cels. v111, 12 (P G11, 1533c).

(١٦) Adv. Prax. 7 (PL2, 162 AB).

(١٧) Ibid., 26 (PL2, 189B).

لمجمع أنطاكية عام ٣٤٣م كمكافئ للفظ *prosopon*،^(١٨) وبالمثل نجد "أثانا سيوس" Athanasius^(١٩) يستخدمه مكافئاً للفظ *prosopon*.^(٢٠) ويستخدمه "باسليوس" Basil^(٢١) مكان لفظ "الأقانيم" *hypostasis*،^(٢٢) ويستخدمه "كيرلس" Cyril الإسكندراني^(٢٣) مكافئاً للفظ "الأقانيم".^(٢٤) غير أن ما له أهمية خاصة لمقصدنا هنا هو أن "تيودور أبو قرة" Theodore Abucara، يصف، في مؤلف له مكتوب بالعربية أصلاً وإن يكن غير موجود الآن إلا باليونانية فحسب، كل شخص من الأشخاص الثلاثة في "الثالوث" بأنه پراجما Pragma،^(٢٥) وهو ما يعكس بوضوح تام إما لفظ "الشئ" أو لفظ "المعنى"

(١٨) انظر: A.Hahn, Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der altern kirche, §159, 1v :

(١٩) القديس أثاناسيوس St. Athanasius (٢٩٣ – ٣٧٣م) : من آباء الكنيسة اليونان . ظل لفترة طويلة من حياته معارضاً للأريوسية. عُرف عنه أنه من المجادلين الأقوياء وأنه أيضاً "أب الأرثوذكسية" من أوائل الذين اشتغلوا بدراسة اللاهوت. شارك في مجمع نيقية سنة ٣٢٥ باعتباره بطريرك الإسكندرية ودافع عن ألوهية المسيح وحكم على أريوس بالكفر والطرده من الكنيسة. وقد رفض إطاعة أمر الإمبراطور ليعيد أريوس إلى سابق مكانته. (المترجم).

(٢٠) De Synodis 26, IV (PG 26, 729B), 26 v 111 (732 C).

(٢١) القديس باسليوس (الكبير) (٣٣٠ – ٣٧٩م). أحد الآباء الكبادوكيانين. كان أخاً للقديس "جريجوري النيسى". أتقن الثقافتين الوثنية والمسيحية. تنسك بالقرب من قيصرية الجديدة في سنة ٣٥٨ وترك خلوته للدفاع عن العقيدة الأرثوذكسية ضد الإمبراطور الأريوسي فالينس Valens. وفي سنة ٣٧٠ أصبح أسقفاً على قيصرية في كبادوكيا. تضمنت كتاباته مجموعة كبيرة من الرسائل منها رسالة عن "روح القدس" وثلاث كتب ضد إيونوميوس Eunomius زعيم الأريوسيين المتطرفين. ويُعزى إليه القضاء على الأريوسيين بعد مجمع القسطنطينية سنة ٣٨١م. كان يملك موهبة كبيرة على التنظيم، وأثر كثيراً على حركة الرهبنة من بعده. (المترجم)

(٢٢) Homilia xvi, 4 (PG 31, 480 C), xxiv (604D); Epist. 210, 4 (PG. 32, 773 B).

(٢٣) القديس كيرلس الإسكندراني (٣٧٦ – ٤٤٤م). روماني من أتباع الكنيسة الكاثوليكية. كان أسقفاً على الإسكندرية في سنة ٤١٢. دافع عن الأرثوذكسية بقوة واضطهد المبتدعة وطرده اليهود من الإسكندرية. عارض النساطرة، وترأس مجمع "إيفسيوس" Ephesus الذي أدان "نسطور" بالهرطقة. (المترجم)

(٢٤) Apologeticus Contre Theodoretum, pro xii Capitibus, 1 (PG 76, 396 C).

(٢٥) Opuscula (PG 97, 1480 B). لا يوجد ما يوازي هذا الاقتباس في المؤلفات العربية لأبي قرة:

(P. Constantin (Les oeuvres Arabes de Theodore Aboucara, Beyrouth, 1904)

وانظر تحليل المتوازيات بين تلك الأعمال العربية والأعمال اليونانية "opuscula" في: G. Graf, "Die

arabischen Schrifften des Abu Qurra" Forschungen Zur Christlichen Literatur -

und Dogmen geschichte, 10; 67- 78 (1910) واللفظان الاصلاحيان المستخدمان في هذه

المؤلفات العربية هما: "أقانيم" و"جوب" (انظر. Ibid., p. 32).

على نحو ما يفهم في العربية. وإذن فلدينا الحق، في الاعتقاد بأنه منذ بداية القرن التاسع الميلادي، وهو زمن قيام المعتزلة، استخدم المسيحيون الذي عاشوا في ظل الحكم الإسلامي لفظ "پراجماتا" Pragmata بدلا من لفظ "الأقانيم" hypostasis ولفظ أشخاص prosopa، أو إلى جانبهما، في وصف أعضاء الثالوث وترجموا لفظ pragmata إلى العربية، متأثرين بعقيدة "التثليث" المسيحية، بـ"الأشياء" أو بـ"المعاني". وتبعاً لهذا فمن المعقول أيضاً الزعم بأنه عندما قدم أهل السلف من المسلمين عقيدتهم في ثبوت الصفات وأطلقوا على كل صفة لفظ "معنى" فإنهم كانوا يستخدمونه على أنه مكافئ للفظ "شيء"، أي بمعنى: "الشيء".

والدليل على أن لفظ "معنى" في عقيدة الصفات عند المسلمين كان يستخدم للدلالة على "الشيء" وأن استعماله بهذا المعنى إنما يرجع إلى استعمال لفظ "پراجما" في عقيدة التثليث يمكن العثور عليه في العبارتين التاليتين: أولاً، فيما يتعلق بالصفات يشير "الأشعري" في "مجالسه" – فيما يقتبسه "ابن حزم" إلى الصفات على أنها "أشياء"،^(٢٦) على أنه في كتابه "اللمع" يشير إلى الصفة على أنها "معنى".^(٢٧) ثانياً، فيما يتعلق بالتثليث، فإن "يحيى بن عدي" يصف أولاً الأعضاء الثلاثة مستخدماً الاصطلاح العربي الشائع "أقانيم" hypostases،^(٢٨) لكنه يشير إليها بعد ذلك على أنها "أشياء"،^(٢٩) things وأنها "معاني"^(٣٠)، على هذا النحو أيضاً يشير "سعديا"^(٣١) و"ابن حزم"^(٣٢) إلى "الابن" و"روح القدس" – في التثليث – بما هما شيئان، ويشير "ابن حزم" إلى أعضاء الثالوث على أنها "ثلاثة أشياء".^(٣٣) وفي الحقيقة، سوف يبدو أن الألفاظ: "المعنى" و"الشيء" و"الصفة" أصبحت تستخدم كلها بالتناوب باعتبارها وصفاً لأي شيء يوجد

(٢٦) ابن حزم "الفصل"، جزء ٢٠٧.

(٢٧) الأشعري: "اللمع" ٢٦، ص ١٤.

(٢٨) Périér, Petits Traités Apologétiques de Yahya ben cAdi, p. 65, 1. 2.

(٢٩) Ibid., p. 66, 1. 7.

(٣٠) Ibid., p. 67, 1. 2.

(٣١) سعديا: "الأمانات والاعتقادات"، ص ٨٦.

(٣٢) ابن حزم: "الفصل"، جزء ٢٠٧.

(٣٣) المصدر السابق، ج ١، ص ٤٩.

فى أى موضوع. هكذا نجد "الأشعرى" يقول: إن "عبد الله بن كلاب" اعتاد أن يُسمى "المعانى" التى توجد فى الأجسام أعراضا واعتاد أن يسميها "أشياء" واعتاد أن يسميها "صفات". (٣٤)

يمكن بالمثل إظهار أن لفظ "صفة" الذى يستخدم مع اللفظ ؛ معنى "عند" واصل ابن عطاء" وصفا لأي من تلك الصفات الإلهية الواقعية التى يرفضها، إنما يرجع إلى الاصطلاح المسيحى المستخدم فى التثليث. فلفظ "صفة" مشتق من الفعل "وَصَفَ" الذى يرد فى القرآن فى صيغة الفعل ثلاث عشرة مرة وتأتى صيغة الاسم : "وَصَفَ" مرة واحدة (٣٥)؛ على حين لا ترد الصيغة : "صِفَة" فى القرآن أبداً. وعلى حين أنه يُستعمل الفعل "وَصَفَ" فى معظم الحالات فى القرآن للإشارة إلى مايقوله الناس عن الله، فإن استعماله يكون دائماً إشارة إلى شىء غير حسن يقوله غيرُ الأتقياء عن الله؛ (٣٦) ولم يحدث أن أُستخدم أبداً للإشارة إلى شىء حسن يُقال على الله. (٣٧) ولا يشار إلى الألفاظ الحسنة التى تُقال على الله فى القرآن بأى صيغة من صيغ الفعل "وَصَفَ"؛ وإنما يُشار إليها بأنها ﴿الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾ (سورة الأعراف: ١٧٩؛ وسورة الإسراء: ١١٠؛ وسورة طه: ٧)، وتتحدث السنة النبوية عن الأسماء الحُسْنَى التسعة

(٣٤) الأشعرى: "مقالات الإسلاميين" ص ٣٧٠، سعديا: "الأمانات والاعتقادات" ٢، ١ النظرية الثانية، الاعتراض الثانى، ٤٢. وكذلك يصف الكيفيات العرضية بأنها "معانى" و"صفات" للأجسام.

(٣٥) إشارة المؤلف هنا هى إلى قول الله عز وجل: ﴿ وَقَالُوا مَا فِى بُطُونِ هَذِهِ الْأَنْعَامِ خَالِصَةٌ لِّذِكْرِنَا وَمَحْرَمٌ عَلَىٰ أَزْوَاجِنَا وَإِن يَكُن مِّثْقَالُ ذَرَّةٍ فِىهِ شُرَكَاءُ سِجِّيزِهِمْ وَصَفَّهُمْ إِنَّهُ حَكِيمٌ عَلِيمٌ ﴾ (الأنعام: ١٣٩). وهى المرة التى وردت فيها كلمة وَصَفَ فى صيغة الاسم. ونلاحظ أنه لا توجد أى علاقة بين مضمون هذه الآية الكريمة وبين الحديث عن طبيعة الذات الإلهية وكونها تتصف بصفات. وإنما وردت الكلمة هنا للإشارة إلى شىء غير حسن يتعالى الله عن أن يُشارَ به إليه. (المترجم)

(٣٦) السور القرآنية: البقرة: ١٨، ٧٧؛ الأنعام: ١٠٠؛ الأنبياء: ١٨، ٢٢، ١١٢، المؤمنون: ٩١، ٩٦؛ الصافات: ١٥٩، ١٨٠؛ الزخرف: ٨٢. ويُستعمل اللفظ فى كل الحالات بالمثل إشارة إلى ما هو شر. انظر سورة يوسف: ١٨، ٧٧؛ وسورة النحل: ٦٢، ١١٧.

(٣٧) يقول ابن حزم فى ذلك: "وأما إطلاق لفظ الصفات لله عز وجل فمحال لا يجوز لأن الله تعالى لم يَنْصُ قط فى كلامه المنزّل على لفظ الصفات، ولا على لفظ الصفة، ولا جاء قط عن النبى صلى الله عليه وسلم بأن لله تعالى صفة أو صفات، نعم ولا جاء قط ذلك عن أحد من الصحابة رضى الله عنهم، ولا عن أحد من خيار التابعين ولا عن أحد من خيار تابعى التابعين، وما كان هكذا فلا ينبغى لأحد أن ينطق به." ("الفصل"، ج ٢ ص ١٢٠). (المترجم)

والتسعين.^(٣٨) إن لفظ attribute "الصفة" الذي ظهر في الترجمة اللاتينية لكتاب "ابن ميمون" دلالة الحائرين في القرن الثالث عشر^(٣٩)، كان قد تمّ سكّه في العربية ليحلّ محلّ اللفظ القرآني "اسم"، وغير معروف متى سلك ولا مَنْ الذي سكّه. وأقدم ذكر للفظ "صفة" وكذلك للفظ "معنى" المكافئ له نجده فيما أثبتناه من قبل عن "واصل بن عطاء" (+٧٤٨م) مؤسس الاعتزال، ومن الواضح أنّ اللفظ "صفة" سرعان ما تبناه جميع الصفاتية. هكذا يروى لنا "الأشعري" قول "هشام بن الحكم" (+٨١٤م)، وهو أحد الصفاتية من جماعة الشيعة الرافضة، حكاية عن "أبي القاسم البلخي"، وهو يتحدث عن صفات الله: "إن العلم صفة له ليست هي هو ولا غيره ولا بعضه".^(٤٠) وأول صفاتي من أهل السنة يستخدم لفظ "صفة"، على حد علمي، هو "ابن كُلاب" (+٨٥٤م)، الذي يروى عنه "الأشعري" أنه استخدم تعبيرات مثل: "أسماء الله هي صفاته"،^(٤١) و "أسماء وصفات الله"،^(٤٢) وهو ما يبدو تعبيراً عن الموافقة على استخدام لفظ "الصفة" دلالة على "الاسم". وتبعاً لابن حزم فإن الذي اخترع لفظ الصفات المعتزلة وهشام (بن الحكم) ونظراؤه من رؤساء الرافضة وسلك سبيلهم قوم من أصحاب الكلام سلكوا غير مسلك السلف الصالح ليس فيهم أسوة ولا قدوة".^(٤٣)

على الرغم من عبارة "ابن حزم" هذه فلا تزال الطريقة التي يُقدّم "واصل بن عطاء" بها اللفظ "صفة" تعطى الانطباع بأنه أستخدم من قبل؛ ويلزم في هذه الحالة أن

(٣٨) وذلك في قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ سَبُجُزُونَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ (الأعراف: ١٨٠) و ﴿قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ﴾ (الإسراء: ١١٠). وفي حديث النبي ﷺ "إن لله تسعة وتسعين اسماً مائة إلا واحداً، لا يحفظها أحد إلا دخل الجنة، وهو وتر يحب الوتر". (رواه "البخاري" و"مسلم"). (المترجم)

(٣٩) انظر: Religious Philosophy, pp. 56- 57.

(٤٠) الأشعري: "مقالات الإسلاميين"، ص ٤٩٤، وانظر ص ٣٧.

(٤١) المصدر السابق، ص ١٧٣؛ وانظر ص ٥٤٦.

وفي ذلك يقول "الأشعري": "وقال عبد الله بن كُلاب: أسماء الله هي صفاته وهي العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر وسائر صفاته". (المترجم)

(٤٢) المصدر السابق، ص ١٦٩، ١٧٢.

(٤٣) ابن حزم: "الفصل"، ج ٢، ص ١٢١.

يكون الصفاتية قد سَكَّوه. لكننا سنحاول، مهما يكن الأمر، بيان أن اللفظ "صفة" مثله مثل اللفظ "معنى" مشتق أيضا من معجم التثليث.

مع زعم المسيحية بأن "الأشياء" أو "الأشخاص" أو "الأقنانيم" الثلاثة، مع أنها لا مادية، فإنها لا تزال متميزة فيما بينها بعضها عن بعض ولكل واحد منها وجوده الفردي. برز السؤال عن ماهية "مبدأ التنوع" <التمييز> الموجود بينها (λογος διαφορας) (٤٤) والذي يقوم مقام المادة التي تستخدم عادة مبدأ للتنوع في الموجودات المادية الفردية. ومبدأ التنوع هذا قد أوجده "آباء الكنيسة" بخواص معينة تخص كل شخص من أشخاص الثالوث وتميزه عن غيره من الأشخاص، وهي خواص مميزة لا تتضمن مادة، وهي إذ تميز كل شخص عن غيره إلا أنها في هوية مع الذات الخاصة للأشخاص الثلاثة كما أنها أوصاف لها.

يستخدم "الآباء" ألفاظا وتعبيرات متنوعة لتعيين هذه الخواص المميزة. لكن التعبيرين اللذين يقومان بوصف هذه الخواص المميزة عند "يحيى الدمشقي" John of Damascus الذي يمكن اعتباره على الدوام بمثابة حلقة الوصل بين "آباء الكنيسة" وبين الإسلام المبكر (٤٥) هما:

١ - "الخواص الأقنومية" hypostatic properties (υποστατικοὶ ἰδιότητες)

٢ - "ما يخص الأقنوم الصحيح" (τὸ χαρακτηριστικὸν τῆς ἰδιαῆς υποστάσεως). (٤٦)

وعلى هذا، فلكل شخص من الأشخاص الثلاثة "خاصية" property أو "خصيصة" Characteristic تجعله "شيئا" متميزا عن الشخصين الآخرين. وكذلك يمكن بيان أن الفعل اليوناني χαρακτηριῶ والاسم χαρακτηρ أو χαρακτηριστικὸν قد أُستُخدما على وجه الخصوص ترجمة للفعل العربي "وَصَفَ" وللإسم "صِفَة" أو "وَصْفٌ". على هذا النحو يتحدث تيودور أبو قرة، في المؤلفات التي كتبها بالعربية والتي توجد الآن

(٤٤) Basil, Epist. 38,3 (PG 32, 328 C).

(٤٥) انظر : Gardet et Anawati, Introduction à la Théologie Musulmane, p. 201.

(٤٦) De Fide Orthodoxa, 1.8 (PG 94, 824 B).

فى اليونانية فحسب، عن "بولس" Paul^(٤٧) على أنه موصوف *χαρακτηρίζεται* بـ "خواص" *ιδιοότητες* ، ويتحدث عن الذهب الذى انصهر فى عملات (بأنه ذهب بما هو كذلك *qua gold* "(٤٨) > أى ذهب خالص < فهو "شئ" ليس له "وصف" (*χαρακτηῖρα*) العملة"(٤٩). وفى كلا الموضعين يقوم الفعل اليونانى، فيما يتضح تماما، مقام الفعل "وصف" فى العربية، ويقوم الاسم اليونانى، فيما يتضح تماما، مقام الاسم العربى "صفة" أو "وصف". وعلى ذلك، فإنه يمكن الزعم بأن اللفظ "صفة" الذى يستخدمه "واصل" للدلالة على التصور الواقعى للصفات الإلهية الذى يرفضه هو، إنما يُمثل اللفظ اليونانى *το χαρακτηριστικόν* . الدليل على هذا نجده عند "يحيى بن عدى" (٨٩٣-٩٧٤م) الذى يقول، فى عرضه للتثليث ، إنه تبعا لأراء المسيحيين: الأشخاص الثلاثة "الأقانيم" هى "خواص" و"صفات".^(٥٠) اللفظ الأول "خواص" - من هذين اللفظين - هو الترجمة العربية المقررة للفظ اليونانى *ιδιοότητες* ، وهو أحد الألفاظ التى يستخدمها "يحيى الدمشقى" للدلالة على "مبدأ التنوع". ولفظ "صفات" يمثل هنا بلا شك صفة الجمع للاسم اليونانى *το χαρακτηριστικον* وهو اللفظ الآخر الذى يستخدمه "يحيى الدمشقى" للدلالة على مبدأ التنوع. لكننا، فضلا عن ذلك، عندما نحاول اكتشاف ماهية هذه الخواص والصفات المميزة *Characteristics* لأشخاص الثالث فسنجد أنها تتطابق

(٤٧) القديس بولس: يهودى من طرسوس كان اسمه شاول تحول إلى المسيحية. وأصبح رسولا إلى الأمم يبشر بالمسيحية. قام برحلات عديدة فى البلاد وأسس كنائس كثيرة. وجّه رسائل إلى بعض البلاد والشعوب وإلى بعض تلاميذه تعرف بـ "رسائل بولس" وعددها أربع عشرة رسالة كتبت فى الأصل باللغة اليونانية وهى قسم من العهد الجديد. وأستشهد عام ٦٧م. والمسيحية الحاضرة تعتمد على رسائل بولس أكثر من اعتمادها على ما عداها، وكلمة "رسول" إذا ما أطلقت فإنها تنصرف إليه أكثر مما تنصرف إلى سواه. (المترجم)

(٤٨) Opuscula (PG 97, 1473 D).

(٤٩) Ibid, (1480 C) ويوجد ما يناظر هذين الاقتباسين عند "أبى قرة" فى المؤلفات الأصلية (انظر فيما سبق الحاشية رقم ٢٥).

(٥٠) انظر: Périér, "un traité de Yahya ben cAdi, Defense du Dogme de la Trinité contre les objections d'al- Kindi", in Revue de l' Orient Chrétien, 22: 5, 11. 2- 4 (1920- 22).

تماما مع الصفات التي كان يعتقد في الإسلام، في أول الأمر، أنها أشياء موجودة في ذات الله. وعند "الآباء اليونان" فإن الخواص أو الصفات المميزة عادة هي: عدم ولادة الآب، وولادة الابن من الآب، وانبثاق روح القدس إما كذلك من الآب أو من الآب والابن معا. هذه الصفات المميزة، في عقيدة التثليث المسيحية التي أصبحت معروفة للمسلمين، هي حقا صفات "حادثة" reproduced . غير أنه بالإضافة إلى هذه الصفات فإن مجموعة من خصائص أخرى ثلاث تظهر في التراث المسيحي منذ أقدم عهوده. هذه المجموعة من الخصائص يُقال إنها هي "الوجود" existence أو الذات "essence" أو "الجود" generosity بالنسبة للآب، وهي "الحياة" life أو "الحكمة" wisdom (أو ما يكافئها من "العلم" knowledge أو "العقل" reason) بالنسبة للابن وهي "الحكمة" (أو ما يراد بها من "المعرفة") أو "الحياة" أو "القدرة" بالنسبة لروح القدس. هكذا يقول "يحيى بن عدي" إن الخاصية أو الصفة المميزة للآب هي "الجود" وللابن هي "الحكمة" ولروح القدس هي "القدرة".^(٥١) ويصفها "سعديا" بأنها:

١ - الذات essence ،

٢ - الحياة life ،

٣ - العلم knowledge،^(٥٢) ويصف "المقمص" الابن أو الكلمة بأنه الحكمة (hokmah) والروح بأنه الحياة hayyim،^(٥٣) ويصف "القرقصاني" kırkısanı^(٥٤) أشخاص الثالث على التوالي بأنها "جوهر" jahuar و"حي" hayy و"عالم" (aiim).^(٥٥) ويصف "إيليا النصيبيني" Eliyyah of Nisibis "الآب" بأنه ذات essence أو "قائم بنفسه" self existent

(٥١) Ibid., 11. 4- 5.

(٥٢) سعديا: "الأمانات والاعتقادات"، ص ٨٦.

(٥٣) Op. Cit. (above n.s), p. 79, 11. 19- 20.

(٥٤) القرقصاني: أبو يوسف يعقوب القرقصاني (نسبة إلى قرية قرقصان القريبة من بغداد. ازدهر في

القرن العاشر. مفسر قرآني. وصف في مؤلفه الرئيسي معتقدات القرآنيين وعوائدهم. وكتب أيضا تعليقات

على الكتاب المقدس إلى جانب أعمال لاهوتية. (المترجم)

(٥٥) Anwar 1, 8, 3 (p. 43, 1. 11).

والابن بأنه "الحياة" وروح القدس بأنه "الحكمة".^(٥٦) ويصف "الشهرستاني"،
فى موضع من كتابه "الملل"، الأشخاص الثلاثة بأنها:

١ - "الوجود".

٢ - "الحياة".

٣ - "العلم".^(٥٧)

وفى موضع آخر يصفها بأنها:

١ - "الوجود".

٢ - "العلم".

٣ - "الحياة".^(٥٨)

ويتحدث "ابن حزم" عن بعض المسيحيين الذين يُسمُّون "روح القدس" الحياة
ويُسمُّون "الابن" المعرفة.^(٥٩) ويرى "الجوينى" أن النصارى يفهمون من معنى الوجود
الآب ومن المعرفة "الكلمة" التى يسمونها أيضا "الابن" ومن الحياة "روح القدس".^(٦٠)

P. Louis Cheiko, vingt traités Théologique A' Auteurs Arabes Chrétiens, 2nd, ed. (٥٦)
(1950), p. 126, 11. 2- 3'

وانظر: L.E.Browne, "Eclipse of Christinanity in Asia". p. 124. حيث يقتبس من "كتاب
شيخو" ثلاث رسائل السالف الذكر ص ٣٣، وصف إيليا النصيبينى "للآب" بأنه ذات، وللآب "بأنه الكلمة
logos و"الروح القدس" بأنه حياة. وانظر أيضا: Sweetman, Islam and Chistian Theology, 1, 2, p. 92

(٥٧) الشهرستاني: "الملل والنحل"، ص ١٧٢.

(٥٨) المصدر السابق، ص ١٧٥، ١٧٣.

(٥٩) ابن حزم: "الفصل" ج ١ ص ٥٠.

(٦٠) الجوينى: "الإرشاد"، ص ٢٨. وفى ذلك يقول "الجوينى": "وذهب النصارى إلى أن البارئ سبحانه وتعالى
عن قولهم جوهر وأنه ثالث ثلاثة وعنوا بكونه جوهرًا أنه أصل للأقانيم والأقانيم عندهم ثلاثة: الوجود
والحياة والعلم، ثم يعبرون عن الوجود بالآب وعن العلم بالكلمة وقد يسمونه ابنا ويعبرون عن الحياة بروح
القدس ولا يعنون بالكلمة الكلام فإن الكلام مخلوق عندهم". (المترجم)

ويصف "بولس" راهب أنطاكية Paul rahib of Antioch^(٦١) الأب بأنه ذات والابن بأنه عقل (نطق - لوجوس) وروح القدس بأنه حياة.^(٦٢)

ولم يكن أصل هذه المجموعة من الصفات المميزة قد استقر إلى حد بعيد، لأنه على حين يُطبق لفظ "الحياة" في "العهد الجديد" على الابن^(٦٣) يطبق لفظ "القوة" في "العهد الجديد" على "الابن"^(٦٤) وعلى "روح القدس" على السواء^(٦٥) ولفظ "الحكمة" يُطبق في "العهد الجديد" على "الابن"،^(٦٦) ويُطبق عند بعض "آباء الكنيسة" أيضا على "روح القدس"^(٦٧)، ولم يكن قد أُكتشف بعد أي من "الآباء اليونان" قد ميز الأشخاص الثلاثة بتلك الخواص التي كانت تتميز بها في الفقرات المقتبسة من المصادر العربية. ومن ثمانين عاما خلت أكد دافيد كاوفمان David Kaufmann، في تعليقه على الفقرة التي اقتبسناها من "سعديا"، أن ما يراه "سعديا" من هوية بين الأشخاص الثلاثة وبين

(٦١) بولس الراهب الأنطاكي (ازدهر في القرن الرابع عشر الميلادي): كان أسقفًا على صيدا. زار بلاد الروم والفرنجة وكانت له مراسلات مع علماء عصره من المسلمين أمثال "ابن تيمية" (+ ١٣٢٨م) و "محمد بن أبي طالب" (١٣٢١م). جمع الأب "لويس شيخو" بعض رسائله. وكان "بولس" على معرفة عميقة بالفلسفة الأرسطية وقد استخدمها في الدفاع عن العقيدة المسيحية. من أهم أعماله: رسالة في وجود الخالق وكماله وأقانيمه - شرح العقيدة النصرانية - خلاصة معتقد النصارى في التوحيد والاتحاد - في نسخ شريعة اليهود - وثلاث رسائل فلسفية. (المترجم)

(٦٢) Cheikho, vingt traités, p. 20, 11. 9- 10.

(٦٣) "إنجيل يوحنا" الإصحاح الأول: ٤؛ والرسالة إلى أهل كولوسي الإصحاح الثالث: ٤، وانظر "إنجيل يوحنا" الإصحاح الثاني: ٢٥؛ والإصحاح الرابع عشر: ٦.

وقد جاء في "إنجيل يوحنا" في البدء كان الكلمة والكلمة كان عند الله وكان الكلمة الله. هذا كان في البدء عند الله. كل شيء به كان وبغيره لم يكن شيئا مما كان. فيه كانت الحياة. (الإصحاح الأول: ١- ٤). وجاء في "الرسالة الأولى إلى أهل كولوسي": "متى أظهر المسيح حياتنا فحينئذ تظهرون". (الإصحاح الثالث: ٤). وجاء في "إنجيل يوحنا": "قال له يسوع أنا هو الطريق والحق والحياة". (الإصحاح الرابع عشر: ٦). (المترجم).

(٦٤) "الرسالة إلى أهل كورنثوس" الإصحاح الأول: ٢٤.

جاء في رسالة بولس إلى أهل كورنثوس: "فبالمسيح قوة الله وحكمة الله" (الإصحاح الأول: ٢٤). (المترجم)

(٦٥) "إنجيل لوقا" الإصحاح الأول: ٣٥.

جاء في إنجيل "لوقا" في خطاب الملك السيدة مريم: "الروح القدس يحلّ عليك وقوة العليّ تظلك". (المترجم)

(٦٦) "رسالة بولس الأولى إلى أهل كورنثوس"، الإصحاح الأول: ٢٤.

(٦٧) انظر: Theophilus, Ad. Autol. 11. 15, 18; Irenaeus, Adv. Haer. IV, 7, 4; IV, 20, 1.

"الذات" و"الحياة" و"العلم" ليس له ما يناظره في تاريخ العقيدة المسيحية، وأيد هذا التأكيد الأستاذ "هيرمان رويتر البرسلاوي" Hermann Reuter of Berslau على الرغم من أن الأستاذ "فرانتس ديلتزش" Franz Delitzsch من ليبزج اقترح لذلك فقرتين لا تتصلان بالموضوع، إحداهما من "أوغسطين" Augustine^(٦٨) والأخرى من "جريجوري النيسى" Gregory of Nyssa^(٦٩) (٧٠) وأثناء قراءتي عرفت مصادفة واحداً فحسب من آباء الكنيسة ممن يكتبون باللاتينية يستخدم ألفاظاً مماثلة لتلك الألفاظ المقتبسة من مؤلفين عرب عن أشخاص الثالوث. ذلك هو الأب اللاتيني "ماريوس فيكتورينوس" Marius Victorinus^(٧١) الذي يشرح في أحد المواضع وحدة الأشخاص الثلاثة في الله عن طريق المماثلة بوحدة النفس Soul التي يظل فيها الوجود (esse) والحياة Vita والعقل (intelligentia) برغم تمايزهم متحدتين في علاقتهم الواحد بالآخر،^(٧٢) والذي

(٦٨) القديس أوغسطين: فيلسوف من آباء الكنيسة، وُلد في تاجستا (بالجزائر) من أب وثني وأم مسيحية. كان أوغسطين في البداية مانوياً، وبعد أن مرَّ بأزمة روحية تحول، بتأثير من "أمبروز" Ambrose أسقف ميلان، إلى المسيحية وعمد، عاد إلى تاجستا ورسم كاهناً في سنة ٣٩١ ثم أسقفاً في سنة ٣٩٥ وبعد عدة سنوات عُيِّن أسقفاً على "إيبونا". أصبح تأثيره كبيراً على العالم المسيحي بأسره بفضل عظاته ورسائله وكتبه. أُعتبر على وجه الخصوص المدافع عن العقيدة الأرثوذكسية ضد المانوية وطوائف المبتدعة. أشهر أعماله "مدينة الله" و"الاعترافات". (المترجم)

(٦٩) القديس جريجوري النيسى (٣٣٠ - ٣٩٥م) من الآباء الكابابوكيانين. أخ القديس باسيليوس. دخل الرهبنة ورسم أسقفاً لنيسا عام ٣٧١، وعزله الأريوسيون في سنة ٣٧٦ لكنه استعاد مكانته في عام ٣٧٨. مفكر لاهوتي على قدر عظيم من المعرفة والأصالة. عرض في "عظاته" الشهيرة لعقائد التثليث والتجسد والفداء ولطقوس العباد ولصلاة الشكر. تتناول أعماله التأويلية المعنى الصوفي لنصوص الكتاب المقدس. وله رسائل حجاجية ضد إيونوميوس Eunomius وأبوليناريوس Apolinarius، وكتب أيضاً رسائل عن العزوبية والكمال المسيحي. (المترجم)

(٧٠) أنظر: Kaufmann, Attributen Lehre, p.41, n. 44

(٧١) فيكتورينوس، جايوس ماريوس: مؤلف لاتيني عاش في القرن الرابع الميلادي. وُلد في أفريقيا. علَّم الخطابة في روما وذاعت شهرته حتى . ونصب له تمثال فيها. اعتنق، المسيحية في أواخر حياته. ألف كتباً عديدة في النحو واللغة وعلى وجه الخصوص في الفلسفة. ترجم "المقولات" و"العبارة" لأرسطو، و"إيساغوجي" لفرقريوس، وبعض رسائل أفلوطين وشرح بعض كتب الأفلاطونيين الجدد، وشرح بعض كتب شيشرون، وصنّف رسائل في المنطق. بعد اعتناقه المسيحية ألف عدة كتب لاهوتية تأثر فيها بأفلوطين. (المترجم)

(٧٢) Adversus Arium 1, 63 (PL 8, 1087 D).

يقول فى موضع آخر إن الأشخاص الثلاثة هى قوى ثلاث، أى الوجود (esse) والحياة (vivere) والعقل (intelligere).^(٧٣) ونجد "جون سكوت إريجينا John Scotus Erigena^(٧٤) يقول، بتأثير من عبارة "ماريوس فيكتورينوس" السابقة فيما هو محتمل: "إن أولئك الذين بحثوا عن الحقيقة سلّموا بأن المقصود بـ الذات (essentiam) هو الأب وبالمعرفة (sapientiam) الابن وبالحياة (vitam) "روح القدس"^(٧٥). وعلى حين أنه لا يمكن اعتبار "ماريوس فيكتورينوس" مصدراً لأوصاف الثالوث المعروفة عند المسلمين – لأن اتصال المسلمين بالمسيحية كان مع فرعها اليونانى وليس مع فرعها اللاتينى – فلا يزال بوسعنا أن نعرف – على نحو ما – من خلال "فيكتورينوس" مثلما فعل "إريجينا" تماماً كيف أمكن أن يصل ذلك الوصف للثالوث إلى المسلمين. كان "ماريوس فيكتورينوس" واقفاً تحت تأثير الأفلاطونية المحدثة – شأنه فى ذلك "جون سكوت إريجينا" من بعد، وفضلاً عن ذلك، فإن كلمات "إريجينا": "أولئك الذين بحثوا عن الحقيقة قد سلّموا" (Iquisitores veritatis tradiderunt) ربما بدت إشارة إلى أن هذا الوصف للثالوث لم يكن بالشىء الذى يمكن وجوده فى أعمال "الأباء" لكنه بالأحرى كان شيئاً موجوداً فحسب عند أولئك الذين بحثوا عن الحقيقة؛ أى عند أولئك الذين بحثوا مثله عن الحقيقة فى كتابات الأفلاطونيين المحدثين، والذين "قد سلّموا به"، بما هو نوع من المعرفة الخفية esotric التى كان يسعى إلى اكتشاف كنهها. تتميز الأفلاطونية المحدثة كذلك بثالوثها الذى لم يكن مخالفاً لثالوث المسيحية. فلندرس هذا الثالوث الأفلاطونى المحدث^(٧٦) إذن لنرى ما إذا كان سيزودنا ببعض معلومات أم لا.

(٧٣) Ibid. iv, 21 (1128 D); cf. 1, 13 (1048 B).

(٧٤) جون سكوت إريجينا (٨٧٧-٩ م): أكبر أساقفة القرن التاسع الميلادى. يُعدّ مؤسس الفلسفة المدرسية. إيرلندى قصد إلى باريس وعلم بها حوالى ٨٤٧. أهم كتبه: "فى الانتخاب الإلهى" وفى "قسمة الطبيعة". لا يرى فارقاً بين الفلسفة والدين لصدرهما عن الحكمة الإلهية. تميّز عن "أوغسطين" فى أنه يميل إلى مدّ سلطان العقل إلى موضوع الإيمان بأكمله دون تفرقة بين الطبيعة وما فوق الطبيعة. نادى بتأويل الكتاب المقدس عقلياً ودعى إلى البرهنة العقلية على العقائد. وهو يجعل "الابن" و"روح القدس" مخلوقين من الله. ويقول "بالخلق القديم. أتهم بالقول بوحدة الوجود. وهو لم يبتعد فى فلسفته عن الأفلاطونية كثيراً. (المترجم)

(٧٥) De Divisione Naturae 1, 13 (PL, 22, 455 C).

(٧٦) انظر عن الثالوث الأفلاطونى المحدث كتاب: Zeller, philos. d. Gr., 111, 24, pp. 748, 784, 857- 858.

والأفلاطونيون المحدثون الذين سوف نستحضرهم في هذا الخصوص هم
 "يامبليخوس" lamblichus و"ثيودور الأسيني" Theodore of Asine و"برقلس" Proclus.

يصف "يامبليخوس" ثالثه، على نحو ما ذكر "يحيى الدمشقي" عنه، بأنه :

١ - الأب أو الجوهر (υπαρξίς) ،

٢ - القوة (δύναμις) ،

٣ - العقل (νόησις)^(٧٧) ،

ويصف "ثيودور الأسيني" ثالثه، على نحو ما ذكر "برقلس" عنه ، بأنه :

١ - الوجود (τὸ εἶναι) ،

٢ - العقل (τὸ νοεῖν) ،

٣ - الحياة (τὸ ξῆν)^(٧٨) ،

وعند "برقلس" أوصاف عدة للثالث . وهو في ثلاث عبارات، سنربط بينها
 ونتناولها معا، يصف ثالثه بأنه :

١ - الذات (οὐσία).^(٧٩) أو الموجود (τὸ ὄν)^(٨٠) أو البقاء (υπαρξίς)^(٨١) أو الوجود
 (τὸ εἶναι)^(٨٢) ؛

٢ - والحياة (ξωη)^(٨٣) أو القوة (δύναμις)^(٨٤) ؛

Damascius, philosophie Platonici Quaestiones primis principiis, 54 (ed.) Jos. (٧٧)
 Kopp, 1826), p. 144.

Proclus, in Timaeum, 225 B. (٧٨)

Plat. Theol. 111, 14, p.146, p. 146; IV, 1, p. 779 (٧٩)

Inst. Theol. 103 ; Ibid., IV, 1, p. 180. (٨٠) ^{τὸ ὄν} ويتضح من مضمون هذا المرجع الأخير ، أن ^{τὸ ὄν}
 يجب أن يؤخذ هنا بالأحرى بمعنى "الموجود" existent لا بمعنى "الوجود" existence.

Plat. Theol. IV, 1, p. 180. (٨١)

Inst. Theol. 103. (٨٢)

Plat. Theol. 111, 14, p. 146, IV, 1, pp. 179, 180; Inst. Theol. 103. (٨٣)

Plat. Theol. IV, 1, p. 180. (٨٤)

٢ - والعقل (νοῦς)^(٨٥) أو الذكاء (τὸ νοεῖν)^(٨٦).

وفي عبارة أخرى يصف ثالثه بأنه الجود (ἀγαθοτης)، والقوة (δυναμيس) والعلم (γνῶσις)^(٨٧). سوف يلاحظ أن هذا الثالث الأخير، يتطابق مع ثالث "يحيى بن عدي": "الجود" و"العلم" و"القوة"، الذي أوردناه فيما سبق.

في ضوء صور الثالث الأفلاطوني المحدث هذه يمكن أن نجد أصلاً لصفات الثالث المسيحي على نحو ما عرفها المسلمون كما نجد أصلاً لأوصاف الثالث المسيحي التي اقتبسناها من كل من: "فيكتورينوس" و"إريجينا". فالألفاظ العربية "جود" و"ذات" و"قائم بنفسه" و"وجود" التي استخدمت وصفاً للشخص الأول في الثالث هي انعكاس للألفاظ اليونانية: ἀγαθότης، οὐσια، τὸ ὄν، τὸ εἶναι أو ὑπαρξίς المستخدمة في وصف العضو الأول من الثالث الأفلاطوني المحدث. والألفاظ العربية "حياة" و"حكمة" و"نطق" أو "علم" المستخدمة وصفاً إما للشخص الثاني أو الثالث من أشخاص الثالث هي انعكاس للألفاظ اليونانية: το ξην، νοῦς و νόσις و γνῶσις المستخدمة في وصف إما العضو الثاني أو الثالث في الثالث الأفلاطوني المحدث. وكذلك اللفظ العربي "قُدرة" المستخدم وصفاً للشخص الثالث في الثالث المسيحي يعكس اللفظ اليوناني δυναμὶς المستخدم في وصف العضو الثاني من الثالث الأفلاطوني المحدث.

وسواء أكنّا محقين أم لا في تفسيرنا لأصل "صفات" الأشخاص الثلاثة في الثالث المسيحي التي توجد في التراث العربي فمن الواضح تماماً أنه في النص على عقيدة التثليث المسيحية في العربية أُستخدم اللفظ "قائم بنفسه" أو "وجود" أو "ذات" أو "جود" وصفاً للأب، وأُستخدم لفظ "الحياة" أو "الحكمة" أو "العلم" وصفاً إما للابن أو لروح القدس، وأُستخدم لفظ "القُدرة" وصفاً لروح القدس.

(٨٥) Plat. Theol. 111, 14, p. 146; IV, 1, pp. 179, 180; Inst. Theol. 103.

(٨٦) Ins. Theol. 103.

(٨٧) Proclus, In Timaeum, 118 E.

وعندما ندرس أيضا ما يروى عن تعاليم أوائل المعارضين لحقيقة الصفات، فسوف نجد أنها تحتوى فقط، فى ارتباط ثنائى أو ثلاثى، على ألفاظ: "الحياة" و"الحكمة" أو "العلم" و"القدرة"؛ وهى تلك الألفاظ ذاتها التى التقينا بها بما هى أوصاف للشخصين الثانى والثالث من أشخاص الثالث. وفى رواية "الشهرستانى" عن "واصل" يقرر فى أول الأمر ببساطة أن واصل أنكر وجود صفات لله تعالى، دون أن يذكر لنا ما هذه الصفات، لكنه يستمر بعد ذلك فيقول إن أتباع واصل "بعد مطالعة كتب الفلاسفة"، لم ينكروا فقط وجود صفات واقعية ولكنهم "انتهى نظرهم فيها" إلى ردّ جميع الصفات إلى كونه عالما قادرا ثم الحكم بأنهما صفتان ذاتيتان^(٨٨)، وصف الله بهما فى القرآن. والدلالة المستخلصة من هذه العبارة هى أن "العلم والقدرة" كانا اللفظين الوحيديين اللذين شكلاً موضوع الجدال بين "واصل" وبين الصفاتية. فالشهرستانى يقول حقا عن الواصلية عموماً، وقبل أن يثبت رأى "واصل" الخاص ورأى أتباعه المباشرين: إنهم قالوا "بنفى صفات البارئ تعالى من العلم والقدرة والإرادة والحياة"^(٨٩) لكنه عندما يضيف إلى ذلك مباشرة قوله: "وكانت هذه المقالة فى بدوها غير نضيجه"^(٩٠) فإنه يشير إلى أن الألفاظ الأربعة التى ذكرها كانت تتعلق بفترة لاحقة، نعرف فيها وجود قائمة من ألفاظ أربعة. وقد وضّح "ضرار"^(٩١)، فيما يروى "الأشعرى" تفسيره للواقعية antirealistic

(٨٨) الشهرستانى: "الملل والنحل"، ص ٣١. من رواية الشهرستانى يظهر رأى واصل واضحاً وصريحاً فى نفى صفات البارئ تعالى على الحقيقة، فقد نفى صفات "العلم والقدرة والإرادة والحياة". لا كما يقول "لفسون" عنه إنه لم يذكر لنا ماهى تلك الصفات المنفية عن ذات الله. ونص رواية الشهرستانى عن "الواصلية" - > ويقصد "الشهرستانى" بالتسمية هنا واصل وأتباعه على السواء < - هو: "واعتزالهم يدور على أربع قواعد: القاعدة الأولى القول بنفى صفات البارئ تعالى من العلم والقدرة والإرادة والحياة. وكانت هذه المقالة فى بدوها غير نضيجه. وكان واصل يشرح فيها على قول ظاهر وهو الاتفاق على استحالة وجود إلهين قديمين أزليين، قال: من أثبت معنى وصفة قديمة فقد أثبت إلهين. وإنما شرعت أصحابه فيها بعد مطالعة كتب الفلاسفة وانتهى نظرهم منها إلى ردّ جميع الصفات إلى كونه عالماً قادراً ثم الحكم بأنهما صفتان ذاتيتان هما اعتباران للذات القديمة". ("الملل والنحل"، ص ٣١) (المترجم)

(٨٩) المصدر السابق، نفس الموضع.

(٩٠) المصدر السابق، نفس الموضع.

(٩١) ضرار بن عمرو: ظهر فى زمن "واصل بن عطاء"، وإليه تُنسب فرقة من المجبرة تعرف بـ "الضرارية". نسبته "ابن الروندى" إلى المعتزلة لكنهم تبرأوا منه. وينسب "الشهرستانى" - فى "نهاية الإقدام" - إليه القول بإمكان رؤية الله بحاسة سادسة، وروى عنه "ابن المرتضى" قوله بإنكار عذاب القبر. وضع "بشر بن المعتز" المعتزلى عنه كتاباً هو "فى الرد على ضرار"، كما أخرج "الخطاط" من المعتزلة لقوله بالتشبيه وكان يعده من الجهمية. (المترجم)

الصفات فيما يتعلق بألفاظ "العلم" و"القدرة" و"الحياة"،^(٩٢) وذلك بالنسبة للفظي "العلم" و"القدرة" فحسب.^(٩٣) وفي الفقرة التي يُذكر فيها ثلاث صفات، فمن الواضح تماما أن لفظي "القدرة" و"الحياة" يستخدم كل منهما بديلا للآخر. وبمثل، أن أبا "الهذيل" العلاف كان قد قَدَّم تصوره للواقعية الصفات إما من خلال ألفاظ "العلم" و"القدرة" و"الحياة"،^(٩٤) أو لفظي "العلم" و"القدرة".^(٩٥) وعندما يضع "المقمص" تصوره للواقعية الصفات، وهو ما يعكس تأثير المعتزلة، فإنه يركزُ على لفظي "حي" و"حكيم"، مع أنه في سياق مناقشته يُقدِّم، من بين قوائم الألفاظ الشائعة في عصره، ألفاظا مثل "سميع" و"بصير".^(٩٦) وبالمثل، نجد "سعديا" وهو يقرر تصوره للواقعية الصفات، على نحو يعكس تأثير المعتزلة أيضا، إنما يذكر فحسب ألفاظ "حي" و"قادر" و"عالم".^(٩٧) ويجب هنا أيضا أن يؤخذ اللفظ "حي" و"قادر" باعتبارهما بديلين، وهنا أيضا يجب أن يُلاحظ أن "جهنم بن صفوان"، الذي توصل - على نحو مستقل - إلى إنكار الصفات على أساس نهى القرآن عن تشبيه الله بغيره، لم يُقَيِّد نفسه بألفاظ "الحياة" و"العلم" و"القدرة".^(٩٨) وبعد أن يقتبس "الشهرستاني" قول جهنم: "لا يجوز أن يوصف البارئ تعالى بصفة يوصف بها خلقه لأن ذلك يقتضى تشبيها" ينتهي إلى القول إن جهنم "نفى كونه حيا عالما".^(٩٩) وربما كانت كلمات "الشهرستاني" الأخيرة هذه تبدو صدى للمناقشة المبكرة للصفات بين المعتزلة عندما كان الجدال دائرا حول لفظي "الحياة" و"العلم" فحسب.

(٩٢) الأشعري: "مقالات الاسلاميين"، ص ١٦٦.

(٩٣) المصدر السابق، ص ٤٨٧-٤٨٨؛ وانظر "الملل والنحل" ص ٦٣. وقول الشهرستاني هنا عن "ضرار" وأصحابه هو أنهم يقولون: "البارئ تعالى عالم قادر على معنى أنه ليس بجاهل ولا عاجز" (المترجم)

(٩٤) الأشعري: "مقالات الاسلاميين"، ص ١٦٥؛ و"الشهرستاني": "الملل والنحل" ص ٣٤. وليس في الموضع المشار إليه هنا ذكر لرأي العلاف، وما يقوله "الشهرستاني" في "الملل والنحل" هو: "البارئ تعالى عالم بعلم وعلمه ذاته قادر بقدرة وقدرته ذاته حي بحياة وحياته ذاته. وإنما اقتبس هذا الرأي من الفلاسفة الذين اعتقدوا أن ذاته واحدة لاكثرية فيها بوجه وأن الصفات ليست وراء الذات معاني قائمة بذاته بل هي ذاته وترجع إلى السلوب أو اللوازم" (ص ٣٤). (المترجم)

(٩٥) البغدادي: "الفرق بين الفرق"، ص ١٠٨.

(٩٦) الموضع السابق، الحاشية رقم ٥، ص ١٤٧.

(٩٧) سعديا: "الأمانات والاعتقادات"، ص ٨٤.

(٩٨) انظر الفقرات المقتبسة فيما يلي ص ٢٢١، وكذلك الحاشية رقم ٩٣ ورقم ٩٥ .

(٩٩) الشهرستاني: "الملل والنحل"، ص ٦٠.

وكون الجدل حول مسألة الصفات قد دار أصلاً حول ألفاظ "العلم" و"القدرة" و"الحياة" فقط يمكن أن يفهم أيضاً مما يقوله "الشهرستاني" عموماً عن المعتزلة. ورغبة منه في تفسير كيف أن المعتزلة، "الذين ينكرون الصفات القديمة كلية"، يؤولون الألفاظ المحمولة على الله في القرآن، يذكر فقط ألفاظ "العلم" و"القدرة" و"الحياة".^(١٠٠) ووجود قوائم لأكثر من ثلاثة ألفاظ في عصر "الشهرستاني": قائمة من أربعة ألفاظ وقائمة من سبعة ألفاظ، شكّل موضوعاً للمجادلة بين المعتزلة وبين الصفاتية، وفي تقريره لرأي المعتزلة يذكر فقط هذه الألفاظ الثلاثة مما يبيّن أن هذه الألفاظ الثلاثة أصلاً شكّلت وحدها موضوع الجدل حول مسألة الصفات وأن هذه الألفاظ الثلاثة وحدها هي التي كان يزعم الصفاتية أنها تمثل موجودات حقيقية قديمة في ذات الله. ويقول "الشهرستاني"، حقاً، في موضع آخر: إن المعتزلة ينكرون صفات العلم والقدرة والإرادة والحياة والسمع والبصر،^(١٠١) غير أنه من الواضح تماماً أن هذه الصفات الست مأخوذة من قائمة الصفات السبع الشائعة في عصره والتي لا تمثل القائمة الأصلية للصفات التي شكّلت موضوع النقاش في المرحلة المبكرة من ظهور المشكلة. وبالمثل، فإنه عندما يقول "الغزالي" "إن المعتزلة اتفقوا مع الفلاسفة على استحالة إثبات "العلم" و"القدرة" و"الإرادة" للمبدأ الأول"،^(١٠٢) فيمكن الزعم بأن ذكر الصفات "الثلاث" وحدها إنما يمثل وجهة النظر الأصلية للمعتزلة، على حين يؤخذ لفظ "الإرادة" من القائمة المتأخرة للصفات الأربع أو السبع، الشائعة في عصر الغزالي، وهو اللفظ الذي حلّ محل لفظ "الحياة" في القائمة الأصلية.

بمقارنة قائمة الألفاظ في العبارات الأسبق المتعلقة بمشكلة الصفات بقائمة الألفاظ في العبارات الخاصة بعقيدة التثليث كما عرفها المسلمون سوف نجد أن

(١٠٠) المصدر السابق، ص ٣٠. ونص قول "الشهرستاني" هو: الذي يعمّ طائفة المعتزلة من الاعتقاد القول بأن الله تعالى قديم والقدم أخص وصف ذاته. ونفوا الصفات القديمة أصلاً فقالوا هو عالم لذاته قادر لذاته حتى لذاته لا يعلم وقدرة وحياة هي صفات قديمة ومعاني قائمة به لأنه لو شاركته الصفات في القدم الذي هو أخص الوصف لشاركته في الإلهية... وأوجبوا تأويل الآيات المتشابهة فيها وسمّوا هذا النمط توحيداً، (المترجم)

(١٠١) المصدر السابق، ص ٦١-٦٢.

(١٠٢) الغزالي: "تهافت الفلاسفة"، ج ١٦٣.

كلا منهما تشتمل على ألفاظ "الحياة" و"القدرة" و"العلم" أو على لفظي "الحكمة" و"العقل" كذلك باعتبارهما اللفظين المكافئين للفظ "العلم". ومن الواضح تماماً وجود علاقة معينة بين المعتقد الإسلامي في الصفات والمعتقد المسيحي في التثليث. وفضلاً عن ذلك، عندما نُدقق في فحص قائمة صفات التثليث المسيحي هذه، فسوف نجد أن "الابن" و"روح القدس" هما اللذان يوصفان على الخصوص إما بـ "الحياة" و"العلم" أو بـ "العلم" و"الحياة" أو "بالعلم" و"القدرة". ومن الواضح تماماً أن هذين الشخصين من أشخاص الثالوث، أي الابن وروح القدس، هما اللذان انتقلا إلى الصفات الإسلامية، لأن الصفات المذكورة، كما رأينا في المناقشة الأسبق لمشكلة الصفات، هي إما "الحياة" و"العلم" أو "العلم" و"الحياة" أو "الحياة" و"العلم" و"الإرادة". والسؤال الآن هو كيف حدث هذا الانتقال؟ وما الذي دفع بالمسلمين إلى تبني عقيدة مسيحية، ينبذها القرآن صراحة، وتحويلها إلى عقيدة إسلامية؟

دعنا إذن نعيد بناء الموقف المنطقي الذي يمكن أن يكون قد أدى إلى إحلال الصفات الإلهية للثالوث المسيحي في علم الكلام^(١٠٣) الإسلامي.

من العبارة المقتبسة من قبل، ومن عبارات أخرى كذلك، يمكن أن نفهم بعض الملامح الرئيسية للعقيدة المسيحية في التثليث كما قُدمت إلى المسلمين. كانت هذه الملامح الرئيسية أربعة: أولاً، كان هناك المعتقد المسيحي الأرثوذكسي في المساواة بين الأب والابن وروح القدس، فكل واحد منهم إله.^(١٠٤) ثانياً، الأب والابن وروح القدس كل واحد منهم هو (أقنوم) أو شخص أو شيء (معنى)؛ وأن ما يُعَمُّ الثلاثة يُسمى ذاتهم

(١٠٣) في الأصل Muslim theology وقد أثرتنا ترجمتها بـ "علم الكلام" بدلا من "اللاهوت الإسلامي" تمشيا مع اختيار المسلمين لذلك عنواناً على مباحثهم في أصول الدين، وبدلاً من ترجمتها بـ "الإلهيات الإسلامية" التي تطلق اصطلاحاً على مباحث فلاسفة الإسلام في "ما بعد الطبيعة" أو "الميتافيزيقا". (المترجم)

(١٠٤) انظر: اقتباس يحيى بن عدى للعبرة التالية عند المسلمين: "الأقانيم تبعاً لهم متساوية من كل الجهات". (Périer, Petits, p. 36). وتسمية المسيحيين لكل شخص من أشخاص الثالوث إلهاً متضمن في القرآن؛ انظر فيما يلي الحاشية ١٠٨ ، ١٠٩.

المشتركة أو جوهرهم.^(١٠٥) ثالثاً، "مبدأ التنوع" principle of differentiation بين هؤلاء الأشخاص الثلاثة أو بين هذه الأشياء things الثلاثة هو أن الأب هو "الجود" أو "الذات" أو "القيام بالذات" أو "الوجود"؛ والابن هو "الحياة" أو "الحكمة" أو "العلم" أو "القدرة".^(١٠٦) رابعاً، تُسمى هذه المجموعات الثلاث من الألفاظ التي يوصف بها الأشخاص الثلاثة أو الأشياء الثلاثة "خواص" أو "صفات".^(١٠٧)

نعلم أيضاً ، من المناظرة التي تخيلها "يحيى الدمشقي" (+٧٥٤م) بين مسيحي ومسلم، أنه كانت هناك في سوريا مناظرات بين المسلمين والمسيحيين حول عقيدة التثليث بعد الفتح الإسلامي في سنة ٦٣٥م. فلنرسم إذن ، مخطوطاً ، لمثل هذا النمط من المناظرة بين المسيحي والمسلم. يُفترض ، في مناظرة من هذا القبيل، أن يبدأ المسيحي ببيان أنه يُقصد "بالأب" - في الأقانيم الثلاثة الواردة في صيغة التثليث، ما يُشار إليه على وجه العموم عند المسيحيين وعند المسلمين على السواء بأنه "الله" ويقصد بالابن وروح القدس خاصيتا الحياة والعلم أو الحياة والقدرة أو العلم والقدرة. ويسأل المسيحي وهو يتجه إلى المسلم، عما إذا كان لديه أى اعتراض على التطبيق

(١٠٥) يترجم اللفظ hypostases في الترجمة العربية للصيغة اليونانية بـ "أقانيم"، لكن بالنسبة للفظ ousia فإنه عادة ما يترجم إما بـ "جوهر" Substance بمعنى ذات "essence" (انظر: يحيى بن عدى، ص ٣٦، "الملل والنحل"، ص ١٧٢، ١٧٦) أو بـ "ذات" essence (انظر: Paul Rahib of Antioch : Vingt Traites, p. 27). وبالمثل في الترجمات اللاتينية لـ "ousia" يترجم إما بـ "جوهر" Substantia أو بـ "ذات" essentia (انظر: Augustine, De Trinité. V, 8, 10- V, 9, 10) وأحياناً يترجم بـ "كيان" (Eliyya of Nisibis, "Vingt Traites, p. 126, 103) حيث يمكن أن تؤخذ الترجمة الحرفية لكلمة ousia بمعنى "ذات" و"جوهر" على السواء.

(١٠٦) انظر فيما سبق الحواشي ٥٢ - ٥٦. ومن الملاحظ أن بعض هذه الأوصاف العربية للأقانيم يجعل "الأب" هو الجوهر أى الـ ousia اليونانية في صياغة التثليث على حين أن البعض الآخر يجعل "الأب" هو "الجود" (يحيى بن عدى) أو "الوجود" (الجوينى والشهرستاني) أو يجعله مساوياً للـ "ذات" essence ولا "قيام بالذات" self-existence معاً (إيليا النصيبينى). وفيما يتعلق بعلاقة "الجوهر" ousia بالأقانيم، في صيغة "جوهر واحد وثلاثة أقانيم" One ousia, three hypostases، وجد في المسيحية رأيان: بالنسبة لمعظم آباء الكنيسة فإن الجوهر يساوى "الأب"، وبالنسبة لأوغسطين ومؤلف Quicunque أو ما يُسمى "بالعقيدة الأثناسية" - نسبة إلى أثناسيوس - ، فإن الجوهر ousia هو المحل المشترك Common Substratum للأقانيم الثلاثة كلها. (انظر كتابي: فلسفة آباء الكنيسة، ج ١ ص ٢٥٢ - ٢٥٤).

(١٠٧) انظر فيما سبق الحواشي ٣٤ - ٥٠.

المسيحي لهذه الخواص على الله. ويجيبه المسلم ، فى الحال، بأنه ليس لديه على ذلك اعتراض، مضيفا أن القرآن يصف "الله" صراحة بأنه (الْحَيُّ)،^(١٠٨) وبأنه (الْعَلِيمُ)،^(١٠٩) وبأنه (الْقَدِيرُ).^(١١٠) يستطرد المسيحي، على ذلك، فيقرر كيف أن هناك خلافا بين المسيحيين حول طبيعة الأَقْنوم الثانى والأَقْنوم الثالث يقصد به، على نحو ما بينا من قبل، الارتباطات المتنوعة لخواص الحياة والعلم والقدرة. وبعض المسيحيين، الذين أدينوا بالهرطقة،^(١١١) يزعمون أن هذين الأَقْنومين هما مجرد اسمين من أسماء "الله". وعلى أية حال، فمعظم المسيحيين، وهم أهل الاعتقاد الصحيح ، يعتبرون هذين الأَقْنومين شيئين واقعيين، وعلى حين أنهما متميزان عن جوهر الله، فهما غير منفصلين عنه. ومرة أخرى يتجه المسيحي إلى المسلم فيسأله عما إذا كان لديه أى اعتراض على أن الحياة والعلم والقدرة ، بما هي خواص لله، أشياء حقيقية لا تنفصل عن ذاته. وبعد شئ من التروى يجيب المسلم قائلا إنه لا يوجد فى القرآن ما يمكن أن يؤخذ على أنه معارض لمثل هذا الرأى. وإذن فهو راغب فى الاتفاق مع أهل الاعتقاد الصحيح من المسيحيين على أن الحياة والعلم والقدرة التى هي خواص لله أشياء حقيقية.^(١١٢)

ويواصل المسيحي فيقرر أن بين أولئك المسيحيين الذين يعتبرون الأَقْنوم الثانى والأَقْنوم الثالث شيئين واقعيين البعض ، ممن أدينوا بالهرطقة،^(١١٣) يزعم أن هذين الأَقْنومين مخلوقان، على حين يزعم بقية المسيحيين ، وهم أهل الاعتقاد الصحيح كذلك، أن الأَقْنوم الثانى والأَقْنوم الثالث مع الأَقْنوم الأول ملازمان له فى القدم. ومرة أخرى

(١٠٨) سورة البقرة آية ٢٥٥ .

(١٠٩) سورة البقرة آية ٢٢ .

(١١٠) سورة الروم آية ٥٠ .

ومن الملاحظ أن ورود هذه الأسماء : حى وعليم وقدير منسوبة إلى الله تعالى فى القرآن الكريم إنما يأتى مسندا إلى الضمير إشارة إلى الذات العلية، على حين أنه لا تستخدم كلمة صفة أو أى من مشتقاتها هنا، وهو ما سبق أن لاحظته المؤلف نفسه على النص القرآنى، ومن ثم يبطل هذا الجواب المزعوم الذى يجيب به المسلم المسيحي قائلا له فيما يتخيل يحيى الدمشقى، "إن القرآن يصف الله صراحة بأنه الحى وبأنه العليم وبأنه القدير". (المترجم)

(١١١) الإشارة هنا إلى "السابلين" Sabellians.

(١١٢) انظر فيما يلى ص ٢٢٢ - ٢٢٤ .

(١١٣) المقصود هنا الآريوسيون أتباع آريوس.

يتجه المسيحي إلى المسلم فيسأله رأيه عن أصل الحياة والعلم والقدرة بما هي خواص لله. ويجيب المسلم على الفور إنه، بقدر ما يعتقد المسلمون، فالله حي منذ الأزل، عليم منذ الأزل قدير منذ الأزل،^(١١٤) إذ إن هذه الخواص الثلاثة ، التي سلّم بأنها أزلية، هي أشياء واقعية من المسلم به أنها قديمة مع الله.

حينئذ يوشك المسيحي أيضا أن يصل إلى حجته . فأتولا، يقول: طالما أن المسيحيين يعتقدون بأن أى شىء قديم يُسمى إلها فيجب أن يُسمى كل من الأقنوم الثانى والثالث إلها،^(١١٥) وهكذا يجب أن تُسمى الأقانيم الثلاثة آلهة . وثانيا، يقول إنه سوف يبرهن بالأدلة على أن هذه الآلهة الثلاثة هي حقا إله واحد. لكن عند هذه النقطة يقاطعه المسلم قائلا له : ادخر حججك كائنة ما تكون فقد حذرنا النبي منها بقوله^(١١٦) ﴿ لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَلَاثُ ثَلَاثَةٍ وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا إِلَهُ وَاحِدٌ ﴾^(١١٧) وفى مثل هذه المناظرات بدأ المسلمون يُقرون شيئا فشيئا بأن الحياة والعلم والقدرة بما هي خواص لله إنما أشياء حقيقية لكنهم ينكرون تسميتها بالضرورة آلهة، فذلك الإقرار والإنكار هو الذى يكون المعتقد الإسلامى فى الصفات باعتباره متميزاً عن المعتقد المسيحي فى "التثليث".

هذا بيان لكيفية دخول نظرية الصفات الحقيقية real > للذات الإلهية > إلى الإسلام. وفى الأصل، فإن ثلاثة ألفاظ فقط، مرتبة فى قوائم من لفظين ترتيبا متنوعا أعلن عنها كصفات حقيقية وذلك لأن المسيحيين كانوا قد استخدموا هذه الألفاظ الثلاثة فى صلاتها المتباينة، عندما صاغوا عقيدتهم فى التثليث، للدلالة على الشخص الثانى والشخص الثالث، أى على "الابن" و "روح القدس"، وهو الأمر الذى عرفه المسلمون، وسنرى^(١١٨) أنه سرعان ما أضيف إلى القائمة الأصلية للصفات لفظان آخران هما: الكلام (أو الكلمة) والإرادة، وكان هذا أيضا للدلالة على أحد أشخاص

(١١٤) ظهرت نظرية الصفات المخلوقة فيما بعد. انظر فيما يلى ٢٢٩ - ٢٣٤.

(١١٥) انظر فيما يلى ص٢١٦ الحاشية رقم ٩، ص٢٤٥ الحاشية رقم ٢٥ .

(١١٦) قول النبي صلى الله عليه وسلم هو بلاغ من الأمين المعصوم لما أوحى إليه من رب العالمين وليس من الإنصاف الادعاء بأن القرآن الكريم من اختراع النبي وقوله دونما دليل يرتضيه العقل. (المترجم)

(١١٧) سورة المائدة آية: ٧٣ .

(١١٨) انظر فيما يلى ص٣٣٨ - ٣٣٩.

الثالوث، وهو "الابن". وهكذا أصبح لهذه الألفاظ دورها في المناظرات بين المسلمين والمسيحيين . وشيئاً فشيئاً أضيفت ألفاظ أخرى جديدة وظهرت قوائم عديدة للصفات قامت كلها، كما يقول "موسى بن ميمون على نص كتاب ما"، أى على نص من "القرآن" أو "السنة" كما قُيِّدَتْ في الصحيح^(١١٩)(١٢٠) . ويمكن أن نفهم من "البغدادى" أنه على حين حصر صفاتية السنة قوائم صفاتهم في تلك الألفاظ التى وُصِفَ الله بها في

(١١٩) استشهد المؤلف بنص "ابن ميمون" هنا لا يترتب عليه صحة ما يذهب إليه من أن المسلمين في إيرادهم لألفاظ أخرى عديدة - إضافة إلى قائمة صفات الثالوث المسيحي - إنما كانوا يستندون في ذلك إلى نصوص "القرآن" و"السنة" كما قُيِّدَتْ في الصحيح. ونرى على العكس أن قول "ابن ميمون" الذى اجتزأه المؤلف من سياقه - لا ينحصر في بيان رأى الصفاتية المسلمين على وجه الخصوص. فابن ميمون يعقد الفصل "الثالث والخمسين" من الجزء الأول من كتابه "دلالة الحائرين" لبيان أن ليس لله تعالى صفات ذاتية غير صفة الفعل عند "معشر الموحدين بالتحقيق". وهو يبرر اختلاف الصفاتية - على العموم - في عدد الصفات الذاتية لله تعالى بأن "الكل تابعون نص كتاب ما، ولنذكر لك ما الكل مجمع عليه، ويزعمون أنه معقول، وأنه لم يُتَّبَع فيه نص كلام نبي، وهى أربع صفات: حي، وقادر، وعالم، ومريد". و"ابن ميمون" يدافع في هذا الفصل عما يراه تصوراً صحيحاً في هذه المسألة ولم يرد أى ذكر لأى من المسلمين. وكان "ابن ميمون" دقيقاً في صياغته التى جاءت في صيغة التذكير فقال "نص كتاب نص" وليس هنا ذكر صريح للقرآن الكريم أو لصحيح الحديث بالذات وإنما يذكر ابن ميمون مسلك المشبهة الذين يستندون إلى ظواهر النصوص، حتى وإن زعموا أنهم يعبرون عما هو صحيح في نظر العقل، مع أن الذى دعى إلى الاعتقاد بوجود صفات للبارى - فيما يرى ابن ميمون - عند من يعتقدونها > من أصحاب الملل الثلاث اليهودية والمسيحية والإسلام < قريب من الذى دعا لاعتقاد التجسيم عند من يعتقد، وذلك أن معتقد التجسيم لم يدعه لذلك نظر عقلى بل تبع ظواهر نصوص الكتب، وكذلك الأمر في الصفات لما وجدت في كتب الأنبياء وكتب التنزيل قد وصفته تعالى بأوصاف حمل الأمر على ظاهره واعتقدوه ذات صفات. وابن ميمون ينبّه بعد ذلك إلى مزاعم من يحاول تناول مسألة الصفات عقلاً مدعيًا أنه لا يعتمد في ذلك على نص من نصوص التنزيل، لكن الأمر في حقيقته بخلاف ذلك. ومن المعروف أن "ابن ميمون" يحارب نزعة التجسيم والتشبيه، ويرى وجوب أن تؤخذ الصفات المذكورة في كتب الأنبياء بحيث "يعتقد في بعضها أنها صفات يدل بها على كمال، على جهة الشبه بكمالاتنا المفهومة". والنص الذى يشير المؤلف - إليه من "البغدادى" - بعد ذلك مباشرة - إنما يدل على أن بعض مفكرى الإسلام - وبالتحديد بعض معتزلة البصرة - لم يتقيدوا بما جاء في نص التنزيل من إطلاق أسماء بعينها على الله، سبحانه وتعالى، إن دل القياس على ذلك، وواضح هنا أن حديث "البغدادى" هو عن قائمة أسماء وليس عن قائمة صفات كما يزعم المؤلف. وواضح أيضاً من عبارة "البغدادى"، أيضاً، أن بعض المعتزلة البصريين لا يستندون في رأيهم إلى نص دينى منزل > القرآن الكريم < وإنما يستندون إلى ما أداهم إليه نظر العقل أو كما يقول "البغدادى" نفسه "إذا دل عليه القياس"، وقريب من هذا ما سوف يذكره "ابن ميمون" من بعد عن عموم هذا المسلك الذى يزعم أصحابه "أنه معقول وإن لم يُتَّبَع فيه نص كلام نبي". (المترجم)

(١٢٠) ابن ميمون: "دلالة الحائرين"، ج ١ فصل ٥٣ ص ٨٢.

القرآن والسنة - وأي لفظ استخدم فيها يمكن أن تتضمنه قائمة من قوائم الصفات -
سمح معتزلة البصرة أن يوصف الله بألفاظ غير موجودة في القرآن والسنة، ومن
ناحية أخرى ، فإن أحدهم وهو "الفوطي" (١٢١) قد منع وصف الله تعالى حتى ببعض
الألفاظ الموجودة في هذين المصدرين > أي في القرآن والحديث < . (١٢٢)

هكذا يمكن ردّ عقيدة السلف الإسلامية في ثبوت الصفات إلى العقيدة المسيحية
في التثليث. أفيجب علينا القول إذن إنه يمكن - بالمثل - ردّ إنكار المعتزلة لحقيقة
الصفات إلى الهرطقة المسيحية التي أنكرت حقيقة الشخص الثاني والثالث في
الثالوث؟ (١٢٣)

هذا سؤال سوف تناقشه في القسم التالي .

(١٢١) هشام بن عمرو الفوطي (+٢٦٦هـ = ٨٤٠م) : معتزلي ، كان من أصحاب أبي الهذيل ثم انحرف عنه.
من أهل البصرة. من كتبه الى ذكرها "ابن النديم" في "الفهرست" : كتاب المخلوق، وكتاب الردّ وعلى
الأصم في نفى الحركات ، وكتاب خلق القرآن، وكتاب التوحيد، وكتاب جواب أهل خراسان .
وتنسب إليه فرقة الهشامية . (المترجم)

(١٢٢) البغدادي : "الفرق بين الفرق" ص ١٤٥. ونص عبارة البغدادي هو : "وكان أصحابنا > يقصد الأشاعرة <
يتعجبون من المعتزلة البصرية في إطلاقها على الله عز وجل من الأسماء ما لم يذكر في القرآن والسنة
إذا دلّ عليه القياس. وزاد هذا التعجب بمنع الفوطي عن إطلاق الله تعالى بما قد نطق به القرآن
والسنة. واعتذر الخياط عن الفوطي بأن قال إن "هشاما؛ كان يقول حسينا الله ونعم المتوكّل عليه بدلا
من الوكيل. وزعم أن وكيلا يقتضى موكّلا فوقه. وهذا من علامات جهل هشام والمعتذر عنه بمعنى
الأسماء في اللغة. وذلك أن الوكيل في اللغة بمعنى الكافي لأن يكفي موكله أمر ما وكله فيه. وهذا
معنى قولهم حسينا ، ومعنى حسينا كافينا ... وقد يكون الوكيل أيضا بمعنى الحفيظ ومنه قوله تعالى
< قل لست عليكم بوكيل > - (الأنعام : ٦٦) ("الفرق بين الفرق" ، ص ١٤٥ - ١٤٦). (المترجم)

(١٢٣) غريب هنا التماس ما يراه المعتزلة أو غيرهم من صحيح أصول دينهم في هرطقة مسيحية أو في سواها .
(المترجم)

(٢) إنكار حقيقة الصفات

لرأى أهل السلف فى حقيقة الصفات وأزليتها أصل، على نحو ما رأينا، فى العقيدة المسيحية ، التى أقرتها المجامع^(١)، عن حقيقة الشخص الثانى والشخص الثالث فى الثالوث، أى "الكلمة" و"روح القدس"، ومن الضرورى إذن أن يكون ذلك قد ظهر مع لقاء الإسلام المبكر بالمسيحية. لقد انبثق إنكار الصفات فى النصف الأول من القرن الثامن الميلادى وهو يُنسب على العموم إلى "واصل بن عطاء" البصرى، مؤسس فرقة المعتزلة.^(٢) ومهما يكن الأمر ، فلأن قدم القرآن الذى ظهر، كما سنرى، نتيجة لإنكار الصفات^(٣) يُنسب إلى اثنين من معاصرى واصل ليسا من المعتزلة وليسا بصريين (وينسب إلى واحد منهما أيضا إنكار الصفات)^(٤) ربما تبين أن مؤسس الاعتزال لم يكن هو أول من أنكر الصفات. مع ذلك لا تزال الحجة الأساسية لإنكار الصفات ترد إلينا من المعتزلة.

إن لحجة المعتزلة، ضد وجود صفات ثابتة قديمة ، جانبين: فأولا ، إن أى شىء قديم eternal يجب أن يكون إلها. وثانيا، إن افتراض وحدانية الله تستبعد أى كثرة

(١) تقرّر فى مجمع "نيقية" المنعقد فى سنة ٣٢٥م تكفير "أريوس" وحرمانه وطرده وتكفير كل من يقول: إن المسيح إنسان وكل قائل بوجود زمن لم يكن ابن الله موجودا فيه وأنه لم يوجد قبل أن يولد، وأنه وجد من لاشىء، أو من يقول الابن وجد من مادة أو جوهر غير جوهر الله الأب، وكل من يقر أنه خلق أو من يقول إنه قابل للتغير". وفى سنة ٣٨١م اجتمع المجمع القسطنطينى الأول وانتهى بإقرار ألوهية "روح القدس"؛ "الرب المحيى.. فالأب والابن وروح القدس ثلاثة أقانيم وثلاثة وجوه وثلاثة خواص وحدية فى تثليث وتثليث فى وحدية، وكيان واحد فى ثلاثة أقانيم". (المترجم)

(٢) انظر فيما سبق ص ٦٢ - ٦٥ .

(٣) انظر فيما يلى ص ٢٤١.

(٤) انظر فيما يلى ص ٢٤٦، عن إنكار "جعد بن درهم" و"جهم بن صفوان" لقدم القرآن. وانظر فيما يلى ص ١٤٠ عن إنكار "جهم" للصفات. وعلى هذا فلا يبدو أن إشارة "يحيى الدمشقى" إلى الهراطقة المسلمين الذين أنكروا قدم القرآن كان يقصد بها المعتزلة (انظر فيما يلى ٢٤٨).

داخلية فيه، حتى لو كانت أجزاؤه المجتمعة متحدة معا دون انفصال منذ الأزل. وكما قرر "واصل بن عطاء" باختصار، تقرأ الحجة على النحو التالي: "من أثبت معنى^(٥) وصفة قديمة فقد أثبت إلهين".^(٦) وعلى نحو أكمل تقررت الحجة في الصياغة التالية: "إن الله تعالى قديم والقدم أخص وصف ذاته". وبناء عليه يُنكر "واصل" قدم الصفات كلية "لأنه لو شاركتها الصفات في القدم الذي هو أخص الوصف لشاركتها في الإلهية".^(٧) وهكذا، أنكر المعتزلة حقيقة الصفات، إنقاذاً لعقيدة التوحيد، معتبرين الصفات إما مجرد أسماء أو أحوال. ويسبب هذا التصور الجازم لوحداية الله سُموا بـ"أصحاب التوحيد".^(٨)

لكلا جانبي الحجة الاعتزالية خلفيته التاريخية في فلسفة "فيلون" Philo عبر آباء الكنيسة .

أساس الجانب الأول من الحجة هو المبدأ الذي وضعه "فيلون" وهو أن "الله وحده القديم".^(٩) ويتضمن هذا أنه لو يوصف شيء بالقدم فيلزم على ذلك أن يكون إلهاً. هذا هو المبدأ الذي يستعمله "يحيى الدمشقي" في مناظرته المتخيلة بين مسيحي ومسلم، بعد أن كان قد برهن على أن الكلمة يجب ألا تكون مخلوقة، ليثبت أن الكلمة هي الله لأنه يقول : "كل شيء لا يكون مخلوقاً، بل غير مخلوق، هو إله".^(١٠) هذا المبدأ الفيلوني هو الذي يستخدمه آباء الكنيسة أيضاً، على أنحاء مختلفة، باعتباره حجة ضد قدم المادة. وتوجد الأمثلة النمطية على استخدام هذه الحجة عند "آباء الكنيسة

(٥) في ترجمة ولفسون لعبارة "واصل" هنا يضع كلمة Thing في مقابل كلمة "معنى". وربما كان دافعه إلى ذلك تقريب الهوية بين رأي "واصل"، نصير التوحيد، وبين عقيدة التثليث المسيحية التي تقر الوجود الواقعي لكل أقنوم من أقانيم الثالوث على حدة، ولكي يصل إلى تأكيد ما يذهب إليه من أن عقيدة الصفات عند المسلمين منشؤها عقيدة التثليث ، حتى وإن تجاهل أن لفظ "شيء" thing هذا لم يستخدمه "واصل" أصلاً ! (المترجم)

(٦) الشهرستاني: "الملل والنحل" ، ص ٢١.

(٧) المصدر السابق، ص ٢٠ و"نهاية الإقدام" ص ١٩٩.

(٨) المصدر السابق، ص ٢٩.

(٩) وانظر : . De virtutibus, 39, 214; Philo, 1. p. 172

(١٠) Disputatio Christiani et Saraceni 1 (P G 94, 1586, D) . وهذه العبارة مفقودة في المناظرة .

اليونان" فى عبارة جوستن الشهيد^(١١): "الله وحده هو الذى لم يولد وهو الباقي وعلى ذلك فهو وحده الإله، وكل شىء سواه مخلوق وهالك"،^(١٢) وفى عبارة "تيوفيلوس" Theophilus^(١٣) عن أولئك الذين يعتقدون بوجود مادة قديمة، والتي يقول فيها: "لو صدقت أراؤهم ما كان لملكة الله أن تقوم"،^(١٤) وفى عبارة "باسيليوس" Basil^(١٥) التى يقول فيها: "لو أن المادة قديمة، فسوف تتساوى مع الله إذن وتستحق نفس التبجيل".^(١٦) وتوجد بين "الأباء اللاتين" أيضا فى حجة "ترتوليان" ضد قدم المادة، والتي تقرأ على النحو التالى: "طالما أن القدم من خواص الألوهية، فسوف يكون شأنًا لله وحده".^(١٧)

الخلفية التاريخية للقسم الثانى من حجة المعتزلة هى ، أيضا ، مبدأ وضعه "فيلون" يقول فيه إن وحدة الله وحدة مطلقة تستبعد أى نوع من التركيب، حتى ذلك التركيب من أجزاء تكون فيما بينها متحدة اتحاداً لا ينفك من الأزل.^(١٨) ومن الضرورى ، كذلك ، أن يكون هذا المبدأ قد وصل إلى المعتزلة عن طريق المسيحية، لكنه فى هذه الحالة وصل عبر أولئك الهرطقة الذين كانوا معارضين للعقيدة الأرثوذكسية فيما يتعلق بحقيقة الشخص الثانى والشخص الثالث من أشخاص الثالوث – وقد رأينا أن الاعتقاد الأخير كان الأصل فى الاعتقاد الإسلامى السلفى فى ثبوت الصفات. وحجة أولئك الهرطقة المسيحيين^(١٩) المعارضين لما أصبح من بعد هو الاعتقاد الأرثوذكسى بإطلاق، وعلى نحو

(١١) القديس جوستن: ١٠٠ - ١٦٥ م، يُعرف بـ "جوستن الشهيد" و "جوستن الفيلسوف". هو أحد آباء الكنيسة. درس الفلسفة وعلم النظريات الأفلاطونية. افتتح أول مدرسة مسيحية فى روما. يُقال إنه عُدب واستشهد فى روما عام ١٦٥ م. (المترجم)

Dial. 5. (١٢)

(١٣) تيوفيلوس : ازدهر حوالى نهاية القرن الثانى الميلادى. أسقف لأنطاكية فى عام ١٦٩ م، وهو أحد آباء الكنيسة. ألف دفاعا عن الدين المسيحى. (المترجم)

Ad. Autol... 11, 14. (١٤)

Hexaemeron 11, 2. (١٥)

Adv. Hermog. 4. (١٦)

Philo, 11, pp. 94 ff. : انظر (١٧)

The philosophy of the church Fathers, 1. pp. 581 ff. : انظر (١٨)

ما عبّر عنها "أوريجن"^(١٩) هي على النحو التالي: "هناك ما يقلق الكثيرين ممن يعترفون بإخلاص أنهم أحباء الله. فهمم في خشية من أنهم ربما يقرّون بإلهين".^(٢٠) ويضيف أوريجن إلى ذلك قوله: "إن هذه الخشية أدت بأولئك المخلصين في حب الله إلى عقائد زائفة وشريرة :

إما (أ) بإنكارهم كون أقنوم "الابن" مختلفاً عن أقنوم "الأب" جاعلين ما يسمونه بـ "الابن" إلهاً كامل الألوهية لا يختلف إلا في مجرد الاسم؛ أو (ب) بإنكار ألوهية "الابن" جاعلين لأقنومه وذاته مجالاً في الوجود خارج مجال وجود الأب".^(٢١)

وبعبارة أخرى ، فهم إما : (أ) أنكروا أى حقيقة للـ "ابن" ، مُوحّدين بينه وبين "الله" تماماً ورادين الخلاف بينهما إلى خلاف في الأسماء ليس إلا" أو : (ب) أنهم أنكروا كونه قديماً مثل "الله" ومن ثم أنكروا كونه إلهاً، جاعلين إياه فحسب مخلوقاً لله ، وأول هذين الرأيين، الذى يصفه "أوريجن" بأنه رأى زائف وشرير، له أتباع كثيرون، فى مقدمتهم "سابليوس" Sabellius^(٢٢) ، الذى يُقال إنه زعم "أن الأب؛ "ابن" و "الابن" "أب" ، فى أقنوم واحد، فى اسمين".^(٢٣) وثانى هذين الرأيين هو

(١٩) أوريجن : معلم مسيحى إسكندراني وأحد "آباء الكنيسة اليونان" . رأس مدرسة اللاهوت فى الإسكندرية من سنة ٢١١ - ٢٣٢م. وأسس مدرسة فى قيصريّة. وفاته فيما هو محتمل سنة ٢٥٤م. تضمنت مؤلفاته العديدة دراسات فى تفسير "العهد القديم". له دفاع عن المسيحية ضد هجمات الفيلسوف "كلسيوس" Celsus يعرف بـ "Contra celsus" . (المترجم)

(٢٠) In Joan. 11,2 (PG 14, 108 C - 109 A).

(٢١) المصدر السابق .

(٢٢) سابلوريوس : لاهوتى مسيحى من أصل روماني عاش فى القرن الثالث الميلادى. كان يزعم أن "القديم واحد وأقنوم واحد له ثلاث خواص واتحد كليته بجسد عيسى بن مريم عليهما السلام. طُرد من الكنيسة سنة ٢٢٠م. (المترجم)

(٢٣) انظر : Athanasius, Orat. Cont. Arian. 1v, 25 (PG 26, 205C).

الذى أصبح يعرف بالمذهب "الآريوسى" Arianism^(٢٤)، الذى كان يُعَلَّم أن الشخص الثانى من أشخاص الثالوث، "الابن" أو "الكلمة"، كان مخلوقاً فحسب لله.^(٢٥)

عرف المسلمون هاتين الهرطقتين المسيحيتين . كانت الأولى معروفة لهم إما تحت اسم "سابليوس" الذى يوصف بتأكيدِه أن "القديم جوهر واحد، وأقنوم واحد له ثلاث خواص"،^(٢٦) أو تحت اسم "بولس الشمشاطى" Paul of Samosata^(٢٧) الذى توصف عقيدته بأنها "التوحيد المجرد الصحيح".^(٢٨)

وكانت الهرطقة الثانية معروفة لهم على نحو صحيح باعتبار أن مؤسسها "أريوس" يوصف بأنه زعم "أن الله واحد سمَّاه أبا وأن المسيح كلمة الله وابنه على طريق الاصطفاء وهو مخلوق قبل خلق العالم"،^(٢٩) أو أن "عيسى عبد مخلوق وأنه كلمة الله تعالى التى بها خلق السموات والأرض".^(٣٠)

وبنفس الإصرار على وحدة الله المطلقة التى أنكر بها السابليون والآريوسيون حقيقة أو قدم الشخص الثانى والشخص الثالث فى الثالوث أنكر المعتزلة حقيقة الصفات الإلهية وقدمها. وعلى أية حال، فإن المعتزلة عموماً، فى تصورهم للصفات

(٢٤) أريوس (٢٣٦٠م) : من رجال الكنيسة اليونان فى الإسكندرية . قاوم كنيسة الإسكندرية فى قولها بألوهية المسيح وبنوته للأب وأنكر جميع ما جاء فى الأنجيل من عبارات توهم ألوهية المسيح. وقال أريوس "إن الأب وحده الله ، والابن مخلوق مصنوع وقد كان الأب حيثما لم يكن الابن". تبع أريوس كثيرون وانتشر مذهب فى الإسكندرية وفلسطين ومقدونية والقسطنطينية وظل مذهب قائماً حتى أواخر القرن الخامس الميلادى. أدانت الأريوسية بالهرطقة وحكم عليه وعلى أتباعه بالطرد من الكنيسة وبالتكفير ، فى مجمع نيقية سنة ٣٢٥م وفى مجمع القسطنطينية سنة ٣٨١م . (المترجم)

(٢٥) انظر : Ibid. 1, 5 (21 AB).

(٢٦) بولس الشمشاطى : لاهوتى مسيحى. أسقف على أنطاكية فى سنة ٢٦٠م. كان يدعو إلى التوحيد المجرد الصحيح لله، وأن عيسى عبد الله ورسوله كأحد الأنبياء عليهم السلام، خلقه الله تعالى فى بطن مريم من غير ذكر، وأنه إنسان لا ألوهية فيه البتة. وكان يقول: لا أدرى ما الكلمة ولا روح القدس؟ عقدت ثلاثة مجامع فى أنطاكية من سنة ٢٦٤ إلى ٢٦٩م للنظر فى شأنه وأبين هو وأتباعه بالحرمان والطرد من الكنيسة . ظل مذهب باقياً حتى القرن السابع الميلادى. (المترجم)

(٢٧) الشهرستانى: "الملل والنحل" ، ص ١٧٨ .

(٢٨) ابن حزم: "الفصل" ، ج ١ ص ٤٨ .

(٢٩) الشهرستانى: "الملل والنحل" ، ص ١٧٨ .

(٣٠) ابن حزم: "الفصل" ، ج ١ ص ٤٨ .

توصلوا إلى رأى مطابق لرأى السابليين أكثر مما هو مطابق لرأى الأريوسيين . فلم يعتبر المعتزلة الصفات، على العموم، أشياء حقيقية حادثة متميزة عن "الله" بل اعتبروها بالأحرى مجرد أسماء لله.^(٢١) والاستثناء الذى قال به معظم المعتزلة فيما يتعلق بـ"كلام الله" بمعنى القرآن السابق على الوجود pre-existent ، وهو الذى يتطابق رأيهم فيه

(٢١) انظر فيما يلى ص ٢١٧ وما بعدها .

فى بحث س. هـ. بكر C.H. Becker عن الجدل المسيحى حول بناء العقيدة الإسلامية "Christliche Polemik und islamische Dogmen bildung" (Zeitschrift fur Assyriologie, 26 : 188 - 190 [1912]).

يقترح رأياً مؤداه أن إنكار المعتزلة للصفات أصله الرأى المسيحى القائل إنه لا يجب أن تؤخذ آيات التشبيه الواردة فى "الكتاب المقدس" مأخذاً حرفياً ويقتبس لتدعيم اقتراحه هذا أقوالاً من كتاب عربى "أبى قرّة" Mimar v11, 7 - 11, Arabic by Bacha, oeuvres Arabes, pp. 94 - 97; Ger- man by G. Graf in "Forschungen zur christlichen Literatur und Dogmengeschichte 10 : 188 - 191 [1910].

وفىها يجادل "أبو قرّة" محاوراً مجهولاً أنكر ولادة المسيح الأزلّى من الله على أساس عدم اتفاق هذا مع تصور الله موجوداً لا جسمياً. وإجابة "أبى قرّة" على هذا هى أنه "كما أن أولئك الهرطقة لا يترددون فى تأكيد أن الله حى وسميع وبصير وعليم وخالق بمعنى أن حياته وسمعه وبصره وعلمه وخلقه ليست مثل حياة وسمع وبصر وعلم وفعل غيره من الموجودات فكذلك يجب عليهم أن لا يترددوا فى تأكيد أن الله يمكن أن يلد ابناً بطريقة لا تماثل الولادة عند الموجودات الحية. و"أبو قرّة" وهو يجادل محاوره المجهول الذى يفترض أنه واحد من الهرطقة المسيحيين يجادله فى أمر مُسلم به عند كل المسيحيين بما فى ذلك المسيحى المبتدع، أى ذلك المنكر لما تنطق به النصوص المقدسة والمنكر للتجسيم ومن ثم أيضاً لحقيقة الألفاظ المحمولة على الله. ومن المفترض أن المعتزلة قد تبوأوا هذا الإنكار المسيحى العام لحقيقة الصفات، ومن ثم برزوا فى مواجهة المسلمين الذين أكدوا حقيقتها.

وفى هذا الاقتراح خطآن :

فأولاً: هو يخلط بين مشكلة التنزيه - لاجسمية الله - وبين مشكلة التوحيد ومن ثم يخلط أيضاً بين مشكلة التشبيه ومشكلة ثبوت الصفات. غير أن كل مشكلة من هاتين مستقلّة عن الأخرى. فقد وجد فى الإسلام من اعتقدوا بالصفات ومع ذلك أولوها ولم يسلموا بمعناها الحرفى. ومجرد إنكار حرفية التعبيرات المشبهة وتأويلها لن يؤدى إلى إنكار حقيقة الصفات .

وثانياً، إن المحاور المجهول فى هذا "الميمر" الخاص من كتاب "أبى قرّة" المؤلف بالعربية ليس واحداً من الهرطقة المسيحيين، بل هو بالأحرى مسلم ، كما يمكن أن نقضى به من العبارات الموازية فى هذا الميمر لما ورد فى مؤلف أبى قرّة باللغة اليونانية. (Opuscula xxv, PG 97, 7560 C - 1561 B) ، وفى هذا المؤلف الأخير يوصف الشخص الذى يحاوره صراحة بأنه مسلم . وعلى ذلك ، فمن المفترض سلفاً أن المحاور المسلم، فى الحجة المقتبسة، ينكر حرفية آيات التشبيه، لذلك لا يمكن أن تؤخذ تلك الحجة على أنها أساس لإنكار التشبيه وإنكار حقيقة الصفات بين المسلمين.

مع رأى الأريوسيين فيما يتعلق بـ "كلمة الله" بمعنى "المسيح" السابق على الوجود، سوف نناقشه فيما بعد في قسم ضمن الفصل الخاص بـ "القرآن".

وحيث إن الحجج التي استخدمها المعتزلة لإنكار حقيقة الصفات قامت على أساس تصورهم الخاص لمعنى "القدم" و"الوحدانية" فإن الصفاتية، في رفضهم لآراء المعتزلة، يهاجمون التصور الاعتزالي لمعنى هذين اللفظين .

فأولاً، هم يرفضون زعم المعتزلة أن القدم يعني الإلهية.^(٢٢) ونقتبس هنا قول الشهرستاني - في رده على المعتزلة - : "قولكم إن كانت - أى الصفة - قديمة أوجب أن تكون إلها دعوى مجردة بل هو محل النزاع وقولكم القدم أخص وصف الإله دعوى لا برهان عليها".^(٢٣) هذا التباين في الرأي والجدل بين المعتزلة والصفاتية حول القدم، هو في سياقه التاريخي، تباين وجدل حول ما إذا كان يمكن قبول الرأي المسيحي المقرر، والمتوارث عن "فيلون"، وهو أن القدم يعني الإلهية؟ لأن "آباء الكنيسة"، كما رأينا، تبنا دون معارضة تذكر هذا الرأي الفيلوني، حتى إن "يحيى الدمشقي"، في مناظرة يفترض أنها انعقدت بين مسيحي ومسلم، يجعل المسيحي يجبر المسلم على الاعتراف بأن كلمة الله ليست مخلوقة، أى قديمة، ومن ثم يجبره على الاعتراف بأن "كلمة الله" هي "الله"، على أساس أن "كل شيء لا يكون مخلوقاً هو إله".^(٢٤) يقبل المعتزلة هذا المبدأ المسيحي ومن ثم يحتجون بلزوم أن تكون الصفات - عند الصفاتية - آلهة، بينما يرفض الصفاتية هذا التصور المسيحي للقدم وعلى ذلك يرفضون حجة المعتزلة، ومهما يكن الأمر، فمن الواجب ملاحظة أن السلف على حين يعترفون، على

(٢٢) أى أن القدم هو أخص خصائص الألوهية . (المترجم)

(٢٣) الشهرستاني : "نهاية الإقدام"، ص ٢٠١. وكان "الشهرستاني" قد سبق إلى التدليل على وجهة نظره هذه في قوله: "فإن معنى الإلهية هو ذات موصوفة بصفات الكمال فكيف سلم أن كل صفة أزلية إله. ثم من قال القدم أخص الأوصاف فيجب أن يبين أعم الأوصاف، فإن الأخص إنما يتصور بعد الأعم فما الأعم؟ فإن كان الوجود هو الأعم والقدم هو الأخص فقد التأمت حقيقة الإلهية من أعم وأخص. فالأخص عن الأعم أو غيره. ويلزم على مساق ذلك ما ألزمتموه على الصفات". ("نهاية الإقدام"، ص ١٠١). (المترجم)

(٢٤) Disputatio Schristiani et Saraceni (PG 94, 1586 A).

وأنظر فيما يلي ص ٤٢٣ .

أساس إنكارهم أن القدم يساوى الإلهية، بوجود صفات قديمة للذات الإلهية لا تنفك عنها، فإنهم لا يعترفون إذن بوجود مادة قديمة سابقة على الخلق يتصور أنها شيء مستقل عن الله.^(٢٥) وبالمثل على حين لا يعترف المعتزلة، على أساس توحيدهم بين القدم والإلهية، بوجود صفات قديمة لا تنفصل عن الله، فإنهم يعترفون بوجود مادة قديمة سابقة على الخلق منفصلة عن الله^(٢٦) هي موضوع لفعله.^(٢٧)

ثانياً، يرفض الصفاتية تصوّر المعتزلة الصارم للتوحيد. وحول هذه المسألة، لا يوجد إجماع في المسيحية على رأى واحد : فالهراطقة السابليون والأريوسيون، كما رأينا، أصرّوا على هذا التصور الفيلونى للتوحيد المطلق. وعلى أية حال، فإن المسيحية الأرثوذكسية قد رفضت هذا المبدأ الفيلونى. وتابع المعتزلة، كما رأينا ، الهراطقة السابليين والأريوسيين في هذه المسألة . وتابع أهل السلف المسيحية الأرثوذكسية. وإذن ، فكما رفض المعتزلة ثبوت الصفات بذات الحجج التى رفض بها الهراطقة المسيحيون حقيقة الشخص الثانى والشخص الثالث فى الثالث، دافع أهل السلف كذلك عن حقيقة الصفات بذات الحجج التى دافع بها المسيحيون الأرثوذكس عن حقيقة الشخص الثانى والشخص الثالث فى الثالث^(٢٨). واشتمل دفاع المسيحيين الأرثوذكس على رفض التصور الفيلونى للتوحيد المطلق، بزعم أن توحيد الله المطلق ذاك ما هو

(٢٥) انظر فيما يلى ص ٤٩٢ وما بعدها.

(٢٦) انظر فيما سبق ص ٢١٧ وما بعدها .

(٢٧) انظر فيما يلى ص ٤٩٢ وما بعدها .

(٢٨) لم يكن اتفاق المعتزلة مع آراء بعض طوائف المسيحيين، من السابليين أو الأريوسيين أو غيرهم، فيما يتعلق بالتوحيد المطلق نتيجة تأثيرهم بآراء هذه الطوائف؛ كما لم يكن خصوم المعتزلة متأثرين بالضرورة بآراء المسيحيين الأرثوذكس كما يحاول المؤلف جاهدا أن يقنعنا بذلك. فمبدأ التوحيد الخالص هو حجر الزاوية فى عقيدة الإسلام من قبل أن تُعرف الفرق والمذاهب. ويكفينا الرجوع إلى آيات القرآن الكريم التى عرضت للعقيدة المسيحية - ذاتها - فى نقائنها كما عرضت لصورها المتطورة بعد ذلك التى انحرفت فيها عن بداياتها الأولى (يراجع مثلاً: البقرة: ١١٦، آل عمران: ٥٩، النساء: ٥٥، المائدة: ٧٢-٧٥، ١١٦، ١١٧، مريم: ٨٨-٩٣، التوبة: ٣٠، ٣١).

إن آيات القرآن الكريم هى النبع الثمر الذى استقى مفكرو الإسلام على اختلاف أفهامهم من معينه. وغريب أن يتم إغفال هذا المصدر المباشر وتكتسب منابع أخرى، أدنين عطاؤها أصلاً بنص القرآن الكريم ذاته ، فتعتبر بلا أحقية مصدر الاستثارة العقلية الأساسى عند المسلمين! (المترجم)

إلا نوع قاصر relative من التوحيد، و «على» تصور للتوحيد لا يستبعد من "الله"، الواحد، التركيب من عناصر ثلاثة موجودة معا منذ الأزل لم تكن أبدا منفصلة.^(٣٩) هكذا أيضاً ينحصر دفاع أهل السلف من المسلمين عن ثبوت الصفات، وعلى نحو ما عبّر عنه "الغزالي" أكمل تعبير، في الإصرار على تصور نسبي للتوحيد، لا يستبعد كونه مشتملا في داخله على صفات حقيقية قديمة مع الله لم تكن أبداً منفصلة عنه.

على هذا، عندما يشرع "الغزالي" مبيناً رأيه الخاص في وصف "الله" بأنه "واجب الوجود" فإنما يعنى بذلك فقط عدم اعتماده في وجوده على علة من العلل. ونجد "الغزالي" يخاطب "الفلاسفة"، الذين ينكرون وجود صفات قديمة لله، قائلاً: "يتبقى قولهم: إن المحتاج إلى غيره لا يكون واجب الوجود فيقال إن أردت بواجب الوجود أنه ليس له علة فاعلية فلم قلت ذلك ولم استحال أن يقال كما أن ذات واجب الوجود قديم لا فاعل له فذلك صفته قديمة معه ولا فاعل لها وإن أردت بواجب الوجود أن لا يكون له علة قابلية فهو ليس بواجب الوجود على هذا التأويل ولكنه مع هذا قديم لا فاعل له فما المحيل لذلك؟"^(٤٠) ومهما اتسع العقل لقبول موجود قديم لا علة لوجوده اتسع لقبول قديم موصوف لا علة لوجوده في ذاته وفي صفاته جميعاً.^(٤١)

هكذا تتطابق تماماً آراء أهل السلف المسلمين وآراء المعتزلة حول مشكلة الصفات، وكذلك حججهم التي استخدموها، مع آراء المسيحيين الأرثوذكس والهرطقة السابليين حول مسألة "الكلمة" و "روح القدس" في عقيدة التثليث. وعلى هذا أصبحت المسألة مُحصورة بوضوح بين الصفاتية ومنكري الصفات حول مسألة ما إذا كانت وحدة الله وحدة مطلقة أم نسبية > مقيدة < . كانت الوحدة بالنسبة للصفاتية نسبية فزعموا من ثم أن لله صفات حقيقية منذ الأزل. وكانت وحدانية الله بالنسبة لمنكري الصفات مطلقة فذهبوا من ثم إلى أن الألفاظ التي يوصف الله بها ما هي إلا مجرد أسماء. وعلى أية

(٣٩) The philosophy of the Church Fathers, 1, pp. 311 ff.

(٤٠) الغزالي: "تهافت الفلاسفة"، ص ١٦٦.

(٤١) المصدر السابق، ص ١٦٨.

حال، وُجِدَت بعض الآراء المعدلة بين الصفاتية كما وُجِدَت أيضاً بعض الآراء المعدلة بين منكرى الصفات : إذ وُجِدَ بين الصفاتية بعض من ينكرون أن تكون الصفات غير مخلوقة في الوقت الذي يُسلمون فيه بحقيقتها، وهذا ما سوف تناقشه فيما بعد.^(٤٢) وُجِدَ بين منكرى الصفات نفرٌ من الذين، وهم ينكرون حقيقتها، ينكرون أيضاً أن تكون مجرد أسماء وقدموا نظرية عرفت بنظرية الأحوال. وهذا أيضاً سوف تناقشه فيما بعد.^(٤٣) وهناك بين منكرى الصفات من استثنى ألفاظاً معينة تُحمل على الله ، ونظر إليها بما هي أشياء حقيقية ومخلوقة. والألفاظ التي تناولوها بمثل هذه الطريقة الاستثنائية هي ألفاظ :

١ - "العلم" ،

٢ - "الإرادة" ،

٣ - "الكلام" . وهذا ما سوف تناقشه الآن .

يُنسب القول بالطبيعة الاستثنائية للفظ "العلم" إلى "جهم". ويُقال إن "جهما" يوافق المعتزلة في مشكلة الصفات على العموم فينكر وجودها.^(٤٤) أما فيما يتعلق بصفة "العلم" فقد أوردت مصادر عديدة قوله "إن علم الله مُحدث"،^(٤٥) أو "إن علم الله تعالى هو غيره، وهو مُحدث مخلوق"،^(٤٦) أو إنه "حادث للباري تعالى لا في محل".^(٤٧) وما يعنيه بقوله حادث لا في محل هو أنه موجود لا جسماني مخلوق خارج الذات الإلهية. وعلى

(٤٢) انظر فيما يلي ص ٢٢٩ - ٢٣٤.

(٤٣) انظر فيما يلي ص ٢٣٥ وما بعدها

(٤٤) الشهرستاني: "الملل والنحل"، ص ٦٠. يقول "الشهرستاني" : إن جهم بن صفوان وافق المعتزلة في نفى الصفات الأزلية، وزاد عليهم أشياء منها قوله لا يجوز أن يوصف الباري بصفة يوصف بها خلقه لأن ذلك يقتضى تشبيهها". (المترجم)

(٤٥) الأشعري: "مقالات الإسلاميين"، ص ٢٨٠؛ وانظر: البغدادي: "الفرق بين الفرق"، ص ١٩٩ (لفظ : حادث) (٤٦) ابن حزم: "الفصل"، ح ١، ص ١٢٦. ويذكر "ابن حزم" آخرين أيضاً قالوا مثل جهم بنفس الرأي عن "العلم". والإشارة هنا هي إلى هشام بن الحكم ومحمد بن مسرة الجيلي وأصحابهم. (المترجم)

(٤٧) الشهرستاني: "الملل"، ص ٦٠. واللفظ العربي: "الحل" يعكس اللفظ اليوناني Xwpa εδρα عند أفلاطون في "طيلوس" ٥٢ (انظر بحثي: Goichon's Three Books on Avicenna's philosophy, The Moslem world, 31, 31: 355 - 36 (1041).

النقيض من هذا يعتبر "جهنم"، كما سنرى^(٤٨)، أن كلمة الله المخلوقة ، أى القرآن، قد خلقها الله فى "محل"، حيث يقصد بـ"المحل" "اللوح المحفوظ" فى السماء.

أول مَنْ يُذكر بالنسبة للطبيعة الاستثنائية للفظ "الإرادة" هو "أبو الهذيل". إذ اعتقد "أبو الهذيل" رأياً، فى مشكلة الصفات عموماً، سبق به، وفق رأى "الشهرستاني"، نظرية "أبى هاشم" فى الأحوال.^(٤٩) لكن فيما يتعلق بـ"الإرادة" فإن مصدراً واحداً أورد قوله إنه "أثبت إرادات لا محل لها، يكون البارئ تعالى مريداً بها".^(٥٠) ونفهم من مصادر أخرى أن أياً من هذه الإرادات هى "حدوث"^(٥١) وأنها لا توجد فى الله.^(٥٢) فإرادة الله على ذلك ليست مجرد كلمة تحمل على الله ولا هى صفة قديمة حقيقية قائمة بالله ؛ بل هى توجد بالأحرى بما هى شىء حقيقى لا جسمانى مخلوق لله خارج ذاته، ويخبرنا الشهرستاني أن "أبا الهذيل كان أول من أحدث هذه المقالة وتابعه عليها المتأخرون".^(٥٣) وينسب نفسُ الرأى أيضاً إلى الجبائى "وإلى ابنه "أبى هاشم".^(٥٤) وينسبه "البغدادي" إلى معتزلة البصرة.^(٥٥) وفيما بعد ينسبه "المرتضى" إلى المعتزلة عموماً.^(٥٦)

(٤٨) انظر فيما يلى ص ٢٧٨ - ٢٧٩.

(٤٩) الشهرستاني: "الملل والنحل"، ص ٣٤؛ وانظر فيما يلى ص ٢٧٣ - ٢٧٤.

(٥٠) المصدر السابق، ص ٣٥.

(٥١) البغدادي: "الفرق بين الفرق"، ص ١٠٩. ويقول البغدادي: "فأما قوله <أبى الهذيل> بحدوث إرادة الله سبحانه لا فى محل وقد شاركته فيه المعتزلة البصرية". (المترجم)

(٥٢) الأشعري: "مقالات الإسلاميين"، ص ١٩٠، ص ٣٦٤؛ لكن بعض أتباعه قالوا إن إرادة الله قائمة بالله. (المصدر السابق، ص ١٩٠).

وحقيقة ما أثبتته "الأشعري" عن رأى العلّاف وأتباعه يكشف عنها قوله: "يزعمون أن إرادة الله غير مراده وغير أمره، وأن إرادته لمفعولاته ليست بمخلوقة على الحقيقة، بل هى مع قوله لها "كونى" خلق لها، وإرادته للإيمان ليست بخلق له، وهى غير الأمر به، وإرادة الله قائمة به لا فى مكان. وقال بعض أصحاب أبى الهذيل: بل إرادة الله موجودة لا فى مكان ولم يقل: هى قائمة بالله تعالى". (ص ١٧٩ - ١٩٠).

وواضح من عرض الأشعري الدقيق هذا أن مقصد أبى الهذيل وأتباعه كان الدفاع عن التوحيد وعن تنزيه الله سبحانه وتعالى عن أن يكون مستعينا بما سواه، صفة كانت أو ذاتاً ، والدفاع عن الوحدة المطلقة بمعنى البساطة المطلقة . (المترجم)

(٥٣) الشهرستاني: "الملل والنحل"، ص ٣٥.

(٥٤) المصدر السابق، ص ٥٤.

(٥٥) البغدادي: "الفرق بين الفرق"، ص ٢١٧.

(٥٦) انظر: . Horten, Probleme, p. 125

بالنسبة للصفة الاستثنائية الثالثة ، صفة "الكلام" ، كان "أبو الهذيل" أيضا هو أول من تناولها بالبحث. ومن المقرر أنه قسم الكلام الذي وُصفَ الله به في القرآن إلى نوعين من الكلام: أحدهما هو "قول" "كن" الذي يقوله الله لأي شيء عندما يخلقه، والنوع الآخر هو الكلام بمعنى "الأمر" والنهي والخبر والاستخبار، وهو ما يخاطب الله الإنسان به من خلال النبي في القرآن. النوع الأول من الكلام يوصف بأنه "أمر التكوين" والنوع الثاني يوصف بأنه "أمر التكليف". وعلى حين أن كلا النوعين من الكلام أو من الأمر مخلوق عنده فإن أمر التكوين مخلوق لا في محل، أي أنه شيء مخلوق جسماني، على حين أن أمر التكليف، أي القرآن ، مخلوق في محل، حيث يُقصد "بالمحل" اللوح المحفوظ في السماء.(٥٧)

لكن ، كيف حدث أن استثنى أولئك الذين أنكروا حقيقة الصفات هذه الصفات الثلاث : "العلم" و "الإرادة" و "الكلام" وخلعوا عليها حقيقة لاجسمانية برغم كونها مخلوقة؟ ذلك أمر في حاجة إلى تفسير. من المؤكد أن هذا لم يكن على أسس دينية خالصة، فلم يكن هناك ما يدعو إلى الاعتقاد بأن "العلم" أو "الإرادة" أو "الكلام" هي صفات ثابتة غير مخلوقة دون غيرها من الصفات. فيلزم أن يكون لذلك أساس آخر دون ما ريب. فما هو ذلك الأساس؟

الأساس الذي نود أن نقترحه هو نقل معين للمذهب الأفلاطوني المحدث تسرب في ذلك الوقت إلى الإسلام، ربما عبر هرطقة من الهرطقات ليس إلا ، ثم تبناه بعض المفكرين ووفقوا بينه وبين معتقداتهم الدينية الخاصة.

والحاصل أنه قد وُجد بين الرؤساء الأوائل للأفلاطونية المحدثّة من حاول أن يضع بين الواحد وبين العقل عند "أفلوطين" بعض الأقانيم أو المبادئ الأخرى . إن "برقلس" يُدخل بينهما عدة أقانيم،^(٥٨) يُقال إن كل واحد منها يمتلك "علما إلهيا"^(٥٩) γῶσις θεῖα

(٥٧) الشهرستاني: "الملل والنحل" ، ص ٣٥؛ البغدادي: "الفرق بين الفرق" ص ١٠٨. ما يشير إليه المؤلف هنا من أن "أبا الهذيل" يقصد من معنى "المحل" اللوح المحفوظ في السماء لا يتفق مع مجمل مذهب الاعتزال : فالقرآن الكريم عندهم وهو كلام الله مخلوق وليس قديما. وإذا كان المؤلف يحيل في إثبات رأيه هنا إلى "الملل والنحل" ص ٢٥ وإلى "الفرق بين الفرق" ص ١٠٨ فليس في هذين الموضعين ما يؤيد كلامه. (المترجم)

(٥٨) Plat, Theol. 111, 11.

(٥٩) Ins. Theol. 113.

يكون ، على وجه الخصوص، خاصية له.^(٦٠) ويميّز "أميليوس" Amelius ، فى عبارته التى اقتبسها "برقلس"،^(٦١) فى العقل ذاته ثلاثة عقول،^(٦٢) وهكذا أدخل - فى مذهب أفلوطين- بين الواحد أو الله وبين العقل عقليْن آخرين : واحد يصفه بأنه خالق بالإرادة (βουλησει) والثانى يصفه بأنه خالق بالأمر (ἐπιταξει)^(٦٣) . انعكس تأويل برقلس هذا لأفلوطين فى الرواية التى سجلها الشهرستاني فيما بعد، وهى أنه وفقاً لكل من أفلاطون وأرسطو، أى وفقاً للمذهب الأفلاطونى المحدث، فإن "الإرادة" و "الفعل" صورتان "قائمتان" على الحقيقة،^(٦٤) وكلاهما صدر عن الله مباشرة دون واسطة.^(٦٥)

لدينا هنا إذن رأيان فلسفيان يقرران وجود موجودات لاجسمانية غير الله توصف إما بأنها "عالة" أو بأنها خالقة "بالإرادة" أو خالقة "بالأمر" . ويمكن الزعم بأنه عندما وصل هذا الرأيان الفلسفيان إلى العرب، أصبحت توصف هذه الموجودات الحقيقية اللاجسمانية بأنها ببساطة "علم" (γνωσις) و"إرادة" (βουλησις) و "أمر" (ἐπιταγμα)، والصفة الأخيرة حُلّت محلها فى العربية صفة "الكلام" . مع هذا التقرير الفلسفى يمكن بسهولة بيان كيف نفذ رأى القائل إن ألفاظ "العلم" و"الإرادة" و "الكلام" تمثل ثلاثة موجودات لاجسمانية ذات وجود حقيقى إلى أولئك المفكرين المسلمين الذين أنكروا حقيقة الصفات على وجه العموم. لكن ، لأن هؤلاء المفكرين المسلمين لم يكن بوسعهم قبول هذه الصفات الثلاث، إذ القول بالقدم يتصادم مع ما يذهبون إليه من أن القول بصفات ثابتة قديمة يعنى الشرك، فإنهم اعتبروها لذلك موجودات لاجسمانية مخلوقة .

(٦٠). Ibid., 114.

(٦١). Ibid., 124.

(٦٢). Ibid., 110A.

(٦٣). Proclus, In Timaeum 93 D.

(٦٤) الشهرستاني: "الملل والنحل"، ص ٢٨٩. وعبارة "الشهرستاني" هى: "أما أفلاطون وأرسطوطاليس... قالا إن صورة الإرادة وصورة الفعل قائمتان ... والصورة من جهة المبدع فى حق البارئ ليست زائدة على ذاته حتى يُقال صورة إرادة وصورة تأثير مفترقان بل هما حقيقة واحدة". (الترجم)

(٦٥) ينبئ هذا على عبارة الشهرستاني: "أما برمنيدس الأصغر- ! - فقد أجاز قولهم - أى أفلاطون وأرسطو - فى الإرادة ولم يُجَزْ فى الفعل وقال إن الإرادة تكون بلا توسط من البارئ تعالى، فجائز ما وضعه الله وأما الفعل فيكون بتوسط منه وإيس ما هو بلا توسط كالذى يكون بتوسط بل الفعل قط لن يتحقق إلا بتوسط الإرادة ولا ينعكس .

(٣) الصفات المخلوقة

وُجِدَتْ إلى جانب نظريات الصفات القديمة وإنكار الصفات نظرية أيضا في الصفات المخلوقة. أنصار هذه النظرية هم الرافضة^(١) والكرامية^(٢). هناك عن الرافضة عديد من الشواهد عن معتقد بعض طوائفها في الصفات المخلوقة:

١ - فقيما يتعلق بالطائفة المسمّاة الهشامية، فإن مؤسسها "هشام بن الحكم" فيما يروى "الأشعري"^(٣) و"البغدادى"^(٤) و"الشهرستاني"^(٥)، قد اعتقد أن صفة العلم وحدها هي الصفة المخلوقة. وفي هذه الروايات الثلاث نلاحظ أمرين:

(١) الرافضة (أو: الروافض) : اسم له لم يكن له عند مؤرخي الفرق من المسلمين دلالة واحدة. وهو على وجه العموم يطلق على عموم الشيعة الذين رفضوا إمامة أبي بكر وعمر . ويميّز الأشعري في "مقالاته" بينهم وبين الشيعة الغالية وبين الزيدية ويجعلهم بعد ذلك أربعاً وعشرين فرقة، على حين أن "الملطى" يجعل الزيدية من الروافض، و"البغدادى" يعتبر السبئية أتباع "عبدالله بن سبأ" أول الروافض . ويلخص "الخيّاط" عقيدة الرافضة بقوله : وأما جملة قول الرافضة فهو أن الله عز وجل، ذو قد وصورة وحد ويتحرك ويسكن ويدنو ويبعد ويخف ويثقل، وأن علمه محدث وأنه كان غير عالم فعلم وأن جميعهم يقول بالبداء وهو أن الله يخبر أنه يفعل الأمر ثم يبدؤه فلا يفعله. وهذا توحيد الرافضة بأسرها إلا نفرا يسيرا صاحبوا المعتزلة واعتقدوا التوحيد فنفقتهم الرافضة وتبرأت منهم .. وهم يقولون بالرجعة إلى دار الدنيا قبل القيامة.. وإن القرآن بُدِّلَ وغيرُ وزيد فيه ونقص منه وحُرِفَ عن موضعه. ثم مخالفتهم جميع الأمة في الصلاة وفي كثير من الفرائض والسنن ثم قولهم: إن النبي صلى الله عليه وسلم استخلف على أمته رجلاً بعينه واسمه ونسبه ، وإن الأمة بأسرها إلا نفرا يسيرا اجتمعوا على خلاف رسول الله صلى الله عليه وسلم ومعصيته وتأخير من قدّم واستخلاف غيره". (المترجم)

(٢) الكرامية : أتباع محمد بن كرام بن عراق بن خرابة أبو عبد الله. وكان ابن كرام يثبت الصفات إلا أنه ينتهى فيها إلى التجسيم والتشبيه ، وهو من المبتدعة الذين قالوا إن الله "جسم لا كالأجسام". وقد سجن لبدعته. توفي "ابن كرام" سنة ٢٥٥ هـ ببيت المقدس. (المترجم)

(٣) الأشعري: "مقالات الإسلاميين"، ص ٤٩٣ - ٤٩٤؛ وانظر "الخيّاط" كتاب "الانتصار" ص ٨٥ .

(٤) البغدادى: "الفرق بين الفرق"، ص ٤٩ .

(٥) الشهرستاني: "الملل والنحل"، ص ١٤١. وهنا تثبت ما يقوله الشهرستاني بنصه: "مذهب هشام أنه لم يزل عالماً بنفسه ويعلم الأشياء بعد كونها بعلم لا يُقال فيه محدث أو قديم لأنه صفة، والصفة لا توصف. ولا يقال فيه <أى العلم> هو أو غيره أو بعضه". وواضح أن هشام بن الحكم لا يقول إن العلم صفة =

أولاً: فى كل الروايات توصف المعرفة المخلوقة ، فيما قرره "هشام بن الحكم" بأنها صفة فى الله، وهى بذلك تختلف عن المعرفة المخلوقة التى سلّم بها "جهم بن صفوان" والتى هى ، كما رأينا ، شىء لاجسمانى خلقه الله خارج ذاته.(٦) وعلى ذلك، عندما يذكر "ابن حزم" على أساس ما انتقل إليه شفاهة، أن "جهما بن صفوان" و"هشاما بن الحكم" يعتقدان كلاهما أن العلم قد خلقه الله خارج ذاته،(٧) يكون من الواضح تماماً أنه أساء فهم من بلغه أو أن هذا المبلغ قد أضله.

ثانياً: على حين تذكر هذه الروايات الثلاث العلم على أنه صفة اعتقد "هشام" أنها مخلوقة، فإن روايتين منهما تختلفان حول ما إذا كان "هشام" قد سلّم بهذا الرأى ذاته فيما يتعلق ببعض الصفات الأخرى. وطبقاً "للشهرستانى" عنه: "ليس قوله فى القدرة والحياة كقوله فى العلم لأنه لا يقول بحدوثهما"،(٨) ويقول "الأشعرى": "وقد اختلف عنه فى القدرة والحياة: فمن الناس من يحكى أنه كان يزعم أن البارئ لم يزل حياً قادراً، ومنهم من ينكر أن يكون قال ذلك".(٩)

٢ - يُثبت الأشعرى عن الطائفة المسماة بـ"الزُّرارية": أنهم يزعمون أن "الله لم يزل غير سميع ولا عليم ولا بصير، حتى خلق ذلك لنفسه".(١٠) وفى موضعين يصف "البغدادى" طائفة الزرارية ، كما يصف مؤسسها زرارة بن أعين ، بأنهم يعتقدون أن "الحياة والقدرة والعلم والإرادة والسمع والبصر كلها صفات مخلوقة".(١١)

= مخلوقة، كما لا يقول إنه قديم ويمتنع عن وصفه، ويتميز أيضاً عن المعتزلة فلا يقول عنه "هو هو" ، كما لا يقول إنه غير الله أو إنه بعضه تعالى رأى أصحاب الأتانيم . (المترجم)

(٦) انظر فيما سبق ص ٢٤٨ .

(٧) ابن حزم: "الفصل"، ح ٢ ، ص ١٢٦ .

(٨) الشهرستانى: "الملل والنحل"، ص ١٤١ .

(٩) الأشعرى: "مقالات الإسلاميين"، ص ٢٨ .

(١٠) المصدر السابق، ص ٣٦ .

(١١) البغدادى: "الفرق بين الفرق"، ص ٥٢، ص ٣٢٣ .

وفى بيانه لمواضع الاتفاق والاختلاف بين آراء الزرارية وآراء المعتزلة عموماً أو المعتزلة البغداديين على الخصوص وكذلك فى بيان العلاقة بين آراء الزرارية وآراء الكرامية، يقول البغدادى ما نصه : "وبدعته «أى زرارة» المنسوبة إليه قوله بأن الله عز وجل لم يكن حياً ولا قادراً ولا سميعاً ولا بصيراً ولا عالماً ولا مريداً حتى خلق لنفسه حياة وقدرة وعلماً وإرادة وسمعاً وبصراً فصار بعد أن خلق لنفسه هذه =

ويثبت "الشهرستاني" أن "زُرارة" وافق "هشام بن الحكم" في حدوث علم الله تعالى ، وزاد عليه بحدوث قدرته وحياته وسائر صفاته وأنه لم يكن قبل خلق هذه الصفات عالماً ولا قادراً ولا حياً ولا سميعاً ولا بصيراً ولا مريداً ولا متكلماً". (١٢)

٣ - وعند "الأشعري" أن هناك "طائفة رابعة من طوائف الرافضة" يزعمون أن الله لم يزل لا حياً ثم صار حياً". (١٣)

يقول "البغدادي" في قسم من أقسام كتابه "الفرق بين الفرق" إنه من مبدء [الزروانية إضافة إلى قدرية البصرية] استخلص الكرامية رأيهم في حدوث "قول" الله وإرادته وإدراكاته [للأشياء على نحو ما تحدث] (١٤). وأطلق الكرامية ، عن قول الله الحادث هذا عن إرادته أيضاً وعمماً يصفه "البغدادي" بالإدراكات الحادثة لله ، لفظ "الصفات" (١٤). ومن وصف "البغدادي" الدقيق لرأى الكرامية ، في قسم تال

= الصفات حياً قادراً عالماً مريداً سميعاً بصيراً ، وعلى منوال هذا الضال نسجت القدرية البصرية القول بحدوث > علم [وهي ساقطة من النص المطبوع!] > الله وحدث كلامه وعليه نسجت الكرامية قولها بحدوث قول الله وإرادته وإدراكاته". (الفرق" ، ص ٥٢). ويقول "البغدادي" أيضاً ، وهو يوضح وجوه الاتفاق والاختلاف بين الزرارية وبين طوائف المعتزلة: "وزعم زرارة بن أعين وأتباعه من الرافضة أن علم الله تعالى وقدرته وحياته وسائر صفاته حوادث وأنه لم يكن حياً ولا قادراً ولا عالماً حتى خلق لنفسه حياة وقدرة وعلماً وإرادة وسمعاً وبصراً وأجمعوا على أن سمعه وبصره محيطان بجميع المسموعات والمرئيات وأن الله تعالى لم يزل رائياً وسمعاً لكلام نفسه، وهذا خلاف قول القدرية البغدادية في دعواهم أن الله تعالى ليس براء ولا سامع على الحقيقة وإنما يقال يرى ويسمع على معنى أنه يعلم المرئى والمسموع. وخلاف قول المعتزلة في دعواها إن الله تعالى يرى غيره ولا يرى نفسه. وخلاف قول الجبائي في فرقه بين السميع والسماع والبصير والمبصر حتى قال إنه كان في الأزل سميعاً وبصيراً . ولم يكن في الأزل سامعاً ولا مبصراً وهذا الفرق يمكن عكسه عليه فلا يجد من لزوم عكسه انفصالاً" (الفرق" ، ص ٢٢٣ - ٢٢٤). (المترجم)

(١٢) الشهرستاني: "الملل والنحل"، ص ١٤٢ .

(١٣) الأشعري: "مقالات الإسلاميين"، ص ٣٧.

(١٤) البغدادي : "الفرق بين الفرق" ، ص ٥٢ .

(١١٤) الشهرستاني : "نهاية الإقدام" ، ص ١١٤ .

ويشرح "الشهرستاني" رأى الكرامية في الصفات الحادثة بقوله : ومن مذهبهم إنما يحدث من المحدثات فإنما يحدث بإحداث الباري سبحانه ، والإحداث عبارة عن صفات تحدث في ذاته من إرادة لتخصيص الفعل بالوجود ، ومن أقوال مرتبة من حروف مثل قوله : "كن" وأما سائر الأقوال ، كالأخبار عن الأمور الماضية والآتية والكتب المنزلة على الرسل عليهم السلام والقصص والوعد والوعيد والأحكام والأوامر =

من كتابه " الفرق بين الفرق " ، بالإضافة أيضاً إلى وصف مواز لرأيهم عند "الشهرستاني" نستطيع أن نكون صورة عن رأيهم في الصفات المخلوقة .

يوجد في الله ، على رأيهم ، " قدرة " قديمة على الخلق ، وكذلك على إحداث كل الأشياء الأخرى التي يحدثها في العالم^(١٥) . هذه القدرة القديمة على الخلق تُسمى أيضاً " خالقية " ،^(١٦) وهكذا أيضاً يُعبر عن قدرته القديمة على إحداث ما يحدثه في العالم باسم ملائم من الأسماء المجردة^(١٧) وبسبب هذه القدرة القديمة على الخلق كان الله خالقاً حتى قبل أن يُخلق شيء ،^(١٨) أي أن الله يُسمى خالقاً قبل الخلق^(١٩) .

= والنواهي والتسمعات للمسموعات والتبصرات للمبصرات فتحدث في ذاته بقدرته الأزلية ، وليست هي من الأحداث في شيء [وعلى طريقة] إنما الإحداث في الخلق على مذهب أكثرهم قول وإرادة هما صورتان هما حرفان ... وأكثرهم على أن لكل محدث إحداث فيحدث في ذاته لكل محدث خمس صفات إرادة وكاف ونون وتسمع وتبصر . وقد أثبتوا مشيئة قديمة تتعلق بالحادث والمحدث والإحداث والخلق ، ثم قالوا : هذه الحوادث لا تصير صفاتاً لله تعالى وإنما هو خالق بخالقيته لا بخلق ، يريد بإرادته لا بإرادة ، قائل بقائليته وهي واجبة البقاء ويستحيل عدمها بعد وجودها في ذاتها " . (" نهاية الإقدام " ، ص ١١٤ - ١١٥) . ويوضح " الشهرستاني بعض جوانب مذهب " الكرامية " . في " الصفات المخلوقة " بقوله أيضاً : " من مذهبهم جواز قيام كثير من الحوادث بذات الباري تعالى .. ومن أصلهم أن ما يحدث في ذاته فإنما يحدث بقدرته . وما يحدث مباحثاً لذاته فإنما يحدث بواسطة الإحداث ويعنون بالإحداث الإيجاد والإعدام الواقعين في ذاته بقدرته من الأقوال والإرادات ، ويعنون بالمحدث ما بين ذاته من الجواهر والأعراض ، فيفرقون بين الخلق والمخلوق والإيجاد والموجود والموجد وكذلك بين الإعدام والمعدوم . فالمخلوق إنما يقع بالخلق والخلق يقع في ذاته بالقدرة ، والمعدوم إنما يصير معدوماً بالإعدام الواقع في ذاته بالقدرة . وزعموا أن في ذاته سبحانه حوادث كثيرة مثل الإخبار عن الأمور الماضية والآتية والكتب المنزلة على الرسل عليهم السلام والقصص والوعد والوعيد والأحكام ، ومن ذلك التسمعات والتبصرات فيما يجوز أن يسمع ويبصر . والإيجاد والإعدام هو القول والإرادة .. " (الملل " ص ٨١) . (المترجم)

(١٥) البغدادي : " الفرق بين الفرق " ، ص ٢٠٦ ؛ الشهرستاني : " نهاية الإقدام " ، ص ١١٤ ؛ و " الملل والنحل " ، ص ٨١ حيث حذفت كلمة " قديمة " .

(١٦) البغدادي : " الفرق بين الفرق " ، ص ٢٠٦ ؛ الشهرستاني : " نهاية الإقدام " ، ص ١١٤ .

(١٧) أو كما يقول الشهرستاني : " مشروط بالقول شرعاً ، إذ ورد في التنزيل : " إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون " (" الملل " ص ٨١) . (المترجم)

(١٨) البغدادي : " الفرق بين الفرق " ، ص ٢٠٦ .

(١٩) انظر فيما يلي ص ٤١٢ - ٤١٣ . ويثبت البغدادي زعم الكرامية إن الله سبحانه وتعالى " لم يزل خالقاً رازقاً منعماً من غير وجود خلق ورازقاً ونعمة منه وزعموا أنه لم يزل خالقاً بخالقيته فيه ورازقاً برازقيته فيه . وقالوا إن خالقيته قدرته على الخلق ورازقيته قدرته على الرزق . والقدرة قديمة والخلق والرزق حادثان فيه بقدرته . وقالوا بالخلق يصير المخلوق من العالم مخلوقاً وبذلك الرزق الحادث فيه يصير المرزوق مرزوقاً " (" الفرق بين الفرق " ، ص ٢٠٦) . (المترجم)

فى مقابل القدرة المجردة على خلق ما وُجد منذ الأزل ، يوجد الخلق فى الله ، كائى فعل آخر من أفعال الإحداث ، بتلك القدرة القديمة ،^(٢٠) ويبقى فى الله .^(٢١) إن المقصود بفعل الخلق " قول الله لكلمة " كُن " ،^(٢٢) والتى هى أمرٌ لئى شىء لا بأن يوجد فقط بل بأن يوجد على نحو مخصوص سبق إدراكه فى علم الله^(٢٣) . وقول كلمة " كن " - وهى الكلمة التى تتألف فى العربية من حرفى " الكاف " و " النون " يُشكّل صفتين من صفات خمس^(٢٤) مخلوقة فى ذات الله بقدرته المطلقة تلك عندما يخلق جسمًا أو عرضًا فى العالم^(٢٥) . والصفات الخمس هى :

١ - إرادة إيجاد الشىء موجوداً ؛

٢ - وحرف " الكاف " ؛

٣ - وحرف " النون " ، وهما الحرفان الساكنان للكلمة العربية " كن " ؛

٤ - والتبصر الذى سوف يُبصر به الله الشىء المُبصر ؛

(٢٠) البغدادي : " الفرق بين الفرق " ، ص ٢٠٦ .

(٢١) أى يستحيل عدمه ويبقى وجوباً . (المترجم)

(٢٢) المصدر السابق ، ص ٢٠٤ .

(٢٣) المصدر السابق ، ص ٢٠٥ . وفى ذلك يقول البغدادي : " وسَمُّوا قَوْلَهُ لِلشَّيْءِ " كن " خلقاً للمخلوق وإحداثاً للمحدث ... وزعموا أيضاً أنه لا يحدث فى العالم جسم ولا عرض إلا بعد حدوث أعراض كثيرة فى ذات معبودهم منها إرادة لحدث ذلك الحادث ومنها قوله لذلك الحادث " كن " على الوجه الذى علم حدوثه فيه . وذلك القول فى نفسه حروف كثيرة كل حرف منها عرض حادث فيه . ومنها رؤية تحدث فيه يرى بها ذلك الحادث ولو لم يحدث فيه الرؤية لم ير ذلك الحادث . ومنها استماعه لذلك الحادث إن كان مسموعاً " (الفرق بين الفرق " ، ص ٢٠٤:٢٠٥) . (المترجم)

(٢٤) تعبير " الصفات الخمسة " مستخدم فى " نهاية الإقدام " ص ١٠٤ ، ص ١١٤ ؛ وانظر أيضاً " الفرق بين الفرق " حيث يشار إليها على أنها " أعراض كثيرة " (ص ٢٠٤ وكذلك ٢٠٥) ، وبعد ذكر اللفظ " كُن " يتلوه هذا التفسير : " القول فى نفسه حروف كثيرة كل حرف منها عرض حادث فيه " > أى فى ذات الله تعالى < .

(٢٥) البغدادي : " الفرق بين الفرق " ، ص ٢٠٤ .

هـ - التسمّع الذى سوف يسمع به الله الشيء إذا كان مسموعاً،^(٢٦) وللتمييز بين ما هو مخلوق ويبقى فى ذات الله وبين ما يخلقه الله فى العالم ، فإن الأول يوصف بلفظ " حادث ؛ والثانى بلفظ " محدث " ^(٢٧) .

بيناً فى مناقشة سابقة للنظريتين الآخرين فى الصفات كيف أن الإثبات السلفى للصفات عند المسلمين يتطابق مع التصور المسيحى الأرثوذكسى لحقيقة الشخص الثانى والشخص الثالث من الثالوث ، وكيف أن إنكار المعتزلة للصفات يتطابق مع الإنكار السابليونى للشخص الثانى والشخص الثالث^(٢٨) . ويمكننا أن نضيف الآن أن الاعتقاد بالصفات المخلوقة عند الرافضة والكرامية يتطابق مع التصور الأريوسى لخلق الشخص الثانى والشخص الثالث ، فيما عدا أن الشخصين المخلوقين - فى المذهب الأريوسى - > أى السيد المسيح عليه السلام وأمه السيدة مريم > هما خارج الذات الإلهية Extradeical على حين أن الصفات المخلوقة هى صفات جوانية للذات الإلهية intradeical .

(٢٦) الشهرستانى : " نهاية الإقدام " ، ص ١٠٤ - ١٠٥ .

(٢٧) المصدر السابق ، نفس الموضع .

(٢٨) انظر فيما سبق ص ٢٢٨ .

(٤) الأحوال

١ - المعنى عند معمر^(١)

لكون العقيدة الإسلامية فى الصفات ، على نحو ما رأينا ، تطورا للعقيدة المسيحية فى التثليث فإنها على وجه الإطلاق تطورا ، من خلال "اللاجوس" : < الكلمة > عند "فيلون" للنظرية الأفلاطونية فى المثل . ويمثل تأكيد السلف لثبوت الصفات التصور المسيحى الأرثوذكسى للتثليث ومن ثم يمثل التعديل المسيحى الأرثوذكسى للتأويل الفيلونى للمثل الأفلاطونية . وكذلك إنكار المعتزلة لحقيقة الصفات^(٢) يمثل التصور السابليونى للتثليث ومن ثم يمثل التأويل الألبينيانى Albinian interpretation للمثل الأفلاطونية . لكن بينما كانت كل هذه أمثالا أفلاطونية بالوراثة فإنها لم تكن كذلك على الدوام بالوظيفة . ففى فلسفة أفلاطون يكون للمثل وظيفة مزدوجة ، أى وظيفة النموذج ووظيفة العلة . والصفات الإلهية فى القرآن القديم ليست على وجه الدقة نماذج كمال وهى ليست أيضا عللا للخلق^(٣) ، مع أنها قد لا تكون خلوا من هذه الوظائف كلية . ولا يزال يمكن ردها إلى المثل الأفلاطونية . فهى صادرة عن تلك الموجودات التى تنتمى إلى عالم مفارق لعالمنا وهى التى سميت عند " أفلاطون " أمثالا وأصبحت بين شراحه -

(١) إعادة لما سبق ، مع إضافات ومراجعات ، ضمن كتاب : Arabic and Islamic Studies, in Honor of Hamilton A.R.Gibb (1965), pp.673-688 .

(٢) إن إنكار المعتزلة للصفات هو إنكار لكونها قديمة زائدة على الذات تشاركها فى القدم الذى هو أخص خصائص الألوهية وهذا ما دفعهم إلى اعتبارها " هى هو لا غيره " بمعنى أن صفات الذات وصفات الفعل ليست شيئا غير الله . (المترجم)

(٣) لا يصبح المقارنة مطلقا بين المثل الأفلاطونية وبين ما عرف بالصفات الإلهية فى القرآن الكريم وهى فى الحقيقة أسماء حسنى تشير إلى الكمال المطلق " والله المثل الأعلى " : إذ يبقى أن المثل عند أفلاطون تشارك الله فى الألوهية على مستوى الوجود وعلى مستوى والفاعلية وإن كان مثال الخير يأتى فى القمة منها فهى مع ذلك مثل متعددة لكل منها مجال ووظيفة . والمثال عند أفلاطون علة بكل ما فى كلمة العلة من معنى . ومن الملاحظ قلق رأى المؤلف هنا بهذا الخصوص ! (المترجم)

"أرسطو" و"فيلون" و"ألبينيوس" Albinus و"أفلوطين" - موضوعاً للمناقشة فيما إذا كانت داخل "الله" أو خارجه ، وإذا ما كانت خارجه ، فهل كانت قديمة معه أو أن الله "هو" الذى أوجدها بعد أن لم تكن موجودة^(٤) .

لم نعرف فى الإسلام ، إلى حد بعيد ، أبوة لتلك الصفات التى صدرت عن المثل الأفلاطونية ، ولم نعرف أولئك الذين تنازعوا أمرهم حول أصلها ومهما يكن واضحاً تجلّى المثل الأفلاطونية فى المناقشات الدائرة حول الصفات أو حول القرآن فى الفترة المبكرة من القرن الثامن فإن ذلك لم يأت مباشرة من الفلسفة اليونانية وإنما أتى من "آباء الكنيسة" . غير أنه بدأت ترجمة الأعمال الفلسفية اليونانية فى أواخر القرن الثامن الميلادى ، فترجمت محاوره "طيمائوس" لأفلاطون قبل سنة ٨٠٦ ومحاوره "الجمهورية" قبل سنة ٨٧٣ ومحاوره "السفسطائى" قبل سنة ٩١١ . إن أسبق المصادر الأخرى عن المذهب الأفلاطونى ، التى كانت متاحة للعرب ، هى "إيساغوجى" فرفريوس ، الذى تُرجم قبل سنة ٧٦٣ ، ومختصر لتاسوعات "أفلوطين" عُرف باسم "أثولوجيا أرسطوطاليس" فى سنة ٨٤٠ ؛ و"الميتافيزيقا" لأرسطو ، التى ترجمت قبل سنة ٩١١ ربما مع شروح "الإسكندر الأفروديسى"^(٥) ؛ وكتاب "الآراء الطبيعية التى ترضى عنها الفلاسفة" Placitis Philosophorum المنسوب إلى "فلوطرخس"^(٦) ،

(٤) انظر : The Philosophy of The Church Fathers, 1, pp. 252-286,

وكذلك : "Extradeical and Intradeical Interpretations of Platonic Ideas in : Religious Philosophy, pp.27-68.

(٥) الإسكندر الأفروديسى : Alexander of Aphrodisias (حوالى ١٦٠-٢٢٠م) . فيلسوف يونانى مشائى . ترأس اللوقيوم Lyceum فى أثينا لبعض الوقت (حوالى سنة ٢٠٥) . يُعد أهم شارح أرسطو . سمّاه خلفاؤه "الشارح" و"أرسطو الثانى" . بقيت لنا كثير من شروحه على أرسطو ودراساته وطُبعت مؤخراً . لقيت أعماله تقديراً كبيراً فى عصره وفى العصور التالية . وتكمن أهميته فى أنه حاول (مثل "ابن رشد" من بعد) تنقية تعاليم أرسطو من التأثيرات الرواقية والأفلاطونية المحدثه . (المترجم)

(٦) فلوطرخس : Phutarch (٤٦-١٢٠م) مؤرخ يونانى ومن كتاب التراجم .. وأد فى فيرونية ، وتعلّم فى أثينا . سافر إلى بلاد كثيرة . وترك مؤلفات عديدة . من أهم كتبه : "الأخلاقيات" Moralia وكتاب فى التاريخ هو "الحيات المزوجة" Parell el lives قدّم فيه دراسة لشخصيات مشاهير اليونان والرومان من عصر "تسيوس" و"رومولس" حتى عصره وكتاب "مناقضات الرواقين" وكتاب "الرد على الرواقين" . وينسب إليه كتاب "الآراء الطبيعية التى ترضى عنها الفلاسفة" ، وقد نقل منه كثير من الكتاب العرب أمثال "جابر بن حيان" و"محمد بن الحسن النويختى" و"ابن النديم" و"محمد بن زكريا الرازى الطبيب" و"المقدسى" صاحب "البدء والتاريخ" و"الشهرستانى" وغيرهم . (المترجم)

الذى ترجم قبل سنة ٩١٢^(٧). ولا ريب فى أن المعرفة الفلسفية قد انتقلت شفاهة إلى المتكلمين المسلمين حتى قبل ترجمة الأعمال الفلسفية ، واستمرت على هذا النحو حتى بعد أن بدأ عمل المترجمين ، ويمكن أن نتبين هذا كله من ظهور الألفاظ والتعبيرات والمأثورات والفقر والشذرات الفلسفية التى أثبتتها المعلمون المسلمون فى القرن الثامن . ولم تكن هذه المعرفة الفلسفية الجديدة فى أول ظهورها فى القرن الثامن ، وحتى بعد ذلك بقليل ، متميزة بتمايز مدارس الفلسفة اليونانية العديدة المتعارضة التى تنتمى هذه المعرفة الفلسفية إليها . فأقوال الفلاسفة ، برغم تباين أصولها ، قد تم تناولها على أنها أجزاء لنسق فكرى منظم سُمى فلسفة ، باعتباره متميِّزاً عن نسق فلسفى آخر مؤسس على القرآن والسنة . وكان ذلك انتقاءً مرجعه ، فى أول الأمر ، نقص المعرفة ، ثم تحول بمرور الزمن إلى محاولة واعية للتوفيق ، كنتك المحاولة الموجودة فى " كتاب الجمع بين رأى الحكيمين أفلاطون الإلهى وأرسطوطاليس " للفارابى .

سرعان ما يظهر نفوذ هذه المعرفة الفلسفية الجديدة واضحاً فى مشكلة الصفات وهو يتضح أولاً ، فى تلك الصيغ العديدة ، فى القرن التاسع ، التى سعى المعتزلة من خلالها - فى إنكارهم لوجود صفات حقيقية فى ذات الله ، إلى التعبير عن تأويلهم للألفاظ التى تُحمل على الله . وهذا ما سوف نتناوله من بعد فى القسم الخاص بالجانب "السيمانطيقى" (الدلالى) من مشكلة الصفات الإلهية . ثم يتضح هذا النفوذ بعد ذلك ، فى نظرية " الأحوال " التى ظهرت فى القرن التاسع . وهذا أيضاً ما سوف نتناوله فيما بعد ، فى القسم الخاص بـ " أحوال " أبى هاشم . لكن نظرية " أبى هاشم " فى الأحوال . كما سنرى ، هى مجرد مراجعة لنظرية " مُعمر " فى " المعنى " فى القرن التاسع ، مع أن نظرية " مُعمر " قد لا يكون لها فى حد ذاتها اتصال مباشر بمشكلة الصفات . لهذا سوف نشرع فى هذا الفصل ، قبل مناقشتنا لنظرية الأحوال ، فى تناول نظرية " مُعمر " فى " المعنى " ونحاول الكشف عن عمليات الاستدلال التى استطاع " مُعمر " من خلالها أن يصل ، بتأثير من المعرفة الفلسفية الجديدة المستقاة من مصادر متنوعة ، إلى نظريته فى " المعنى " .

Steinschneider, Die arabischen Übersetzungen aus dem Griechischen (1897), 5.v. (٧)

سوف أحاول أن أسترجع في ترتيب زمني الروايات الضرورية عن نظرية " معمر " في " المعنى " ، وحينئذ أناقشها . إن أقدم الروايات عن نظرية " معمر " في " المعنى " نجدها في كتاب " الانتصار " للخياط وفي كتاب " مقالات الإسلاميين " للأشعري .

يقتبس " الخياط " ، أولاً ، قول "ابن الروندي" : إن معمرًا يزعم " أنه ليس فعل في العالم إلا ومعهُ ألف ألف فعل وما لا يتناهى من الأفعال " (٨) . ثم يشرح هذا بقوله : "اعلم - عَلمَكَ الله الخير - أن هذا المذهب ، الذي وصفه صاحب الكتاب > أي ابن الروندي < من قول معمر هو القول بـ " المعاني " ، وتفسيره أن معمرًا زعم أنه لما وجد جسمين ساكنين أحدهما يلي الآخر ثم وجد أحدهما قد تحرك دون صاحبه كان له عنده من معنى حله دون صاحبه من أجله تحرك وإلا لم يكن بالتحرك أولى من صاحبه . قال : فإذا كان هذا حكمًا صحيحًا فلا بد له أيضًا من معنى حدث له حلت > من أجله < الحركة في أحدهما دون صاحبه ، وإلا لم يكن حلولها في أحدهما أولى من حلولها في الآخر . قال وكذلك أيضًا إن سئلت عن ذلك المعنى كان جوابي فيه كجواب فيما قبله [وهكذا إلى ما لا نهاية] " (٩) .

ولنا على تفسير الخياط ملاحظتان :

١ - إن الحركة التي يتحدث عنها هي حركة حدثت بسبب علة داخلية في جسم هذا الذي يشرع في الحركة ، وهي من قبيل ما يسميه "أرسطو" مثلاً بحركة الكون والفساد في مقولة الجوهر أو حركة النمو والذبول في مقولة الكمية أو حركة التغيرات المتباينة في مقولة الكيف أو حركات الأشياء الطبيعية إلى أعلى وإلى أسفل في مقولة المكان .

(٨) الخياط : " الانتصار " ، ص ٥٤ .

(٩) الخياط : " الانتصار " ، ص ٥٥ .

وإضافتي التي وضعتها هنا بين قوسين هكذا [] تتطلبها الجملة الافتتاحية لهذا الاقتباس والاقتباسات الأخرى التي أوردناها . وناقش فيما يلي الإشارة المختصرة إلى نظرية " معمر " في " المعنى " في كتاب " الانتصار " ص ٢٢ .

٢ - إن مُعَمَّرًا ، على نحو ما وصف " الخياط لنا فى روايته - يثير سؤالين
ويجب عليهما ، وفى كل جواب منهما يستخدم " المعنى " . السؤال الأول هو : لماذا
يبدأ جسم ساكن فى الحركة ؟ وجوابه على هذا هو أنه يبدأ فى الحركة بواسطة
"معنى" . السؤال الثانى هو : لماذا بين جسمين حادثين فى حالة سكون ويُفترض أن
كلا منهما حائز لـ "معنى" يتحرك أحدهما بـ " معناه " فى وقت معلوم ، بينما يظل
الثانى ساكنًا فى ذلك الوقت المعلوم ، مع أنه سوف يكون متحركًا بـ " معناه " -
فيما يُفترض - فى وقت آخر ؟ وجوابه على هذا السؤال هو أن هذا راجع إلى
سلسلة لامتناهية من " المعانى ، لأنه على الرغم من أن مثل هذه السلسلة اللامتناهية
من المعانى يُفترض وجودها فى كلا هذين الجسمين الحادثين فسوف تكون مختلفة
فيهما تبعاً لاختلاف زمان حدوث هذين الجسمين. والارتباط بين الاستعمالين المذكورين
" للمعنى " يؤدي إلى نتيجة هى أن أى حركة من شأنها أن تحدث فى جسم معلوم فى
وقت معلوم إنما هى ناتجة عن سلسلة لامتناهية من المعانى . هذه النتيجة ، على نحو
ما صاغها " ابن الروندى " فقال عنها : "إنها أفعال" هى التى اقتبسها " الخياط " فى
مفتتح روايته لرأى معمر .

نفس النظرية يرويها " الأشعرى " باستفاضة أكثر ، مبيّنًا اختلاف الناس فى
المعانى ، وذلك على النحو التالى : قال قائلون : إن الجسم عندما يتحرك فإنما يتحرك
لمعنى هو [علة] الحركة لولاه لم يكن بأن يكون متحركاً أولى من غيره ، ولم يكن بأن
يتحرك فى الوقت الذى يتحرك فيه أولى منه بالحركة قبل ذلك . قالوا : وإذا كان ذلك
كذلك فكذلك الحركة لولا معنى له كانت حركة للمتحرك لم تكن بأن تكون حركة له أولى
منها أن تكون حركة لغيره وذلك المعنى كان معنى لأن كانت الحركة حركة للمتحرك
لمعنى آخر ، وليس للمعنى كل ولا جميع ، وإنما تحدث فى وقت واحد ، وكذلك القول
فى السواد والبياض ، وفى أنه سواد لجسم دون غيره ، وفى أنه بياض لجسم دون
غيره ، وكذلك القول فى مخالفة السواد والبياض ، وكذلك القول فى سائر الأجناس

والأعراض عندهم^(١٠). وإنَّ العرضيين إذا اختلفا أو اتفقا فلا بد من إثبات معانٍ لا كلُّ لها .

" وزعموا أن المعاني التي لا كل لها فعلٌ للمكان الذي حلَّتْه . وكذلك القول في الحيِّ والميِّت إذا أثبتناه حيًّا فلا بد من إثبات معانٍ لا نهاية لها حلَّتْ فيه ؛ لأن الحياة لا تكون حياة له بون غيره إلا لمعنى، وذلك المعنى لمعنى، ثم كذلك لا إلى غاية . وهذا قول "معمر"^(١١) .

(١٠) في تعبير "سائر الأجناس والأعراض" : تعنى سائر الأعراض هنا بوضوح تمامًا الأعراض إضافة إلى "السواد والبياض" المذكورين من قبل . أما سائر الأجناس فإنها إشارة إلى "المثُل" Same المذكور فيما بعد مع لفظ "اختلفا" ، غير أنه ليس مذكورًا من قبل عند ذكر لفظ "المخالفة" . ووصف "مخالفة" difference و "مثُل" Same هنا باعتبارهما "أجناسًا" إنما يعكس وصف أفلاطون في محاوره "السفسطائي" (245E) لك "مثُل" و "الغير" باعتبارها جنسين ψευδων . لكن على حين أن لفظ "أجناس" بما هو وصف "المخالف" ولا "مثُل" مستعارٌ هنا من محاوره "السفسطائي" بلا شك ، فإن اللفظين اللذين كان يُقصد أن يشملهما لفظ "الأجناس" ليسا مأخوذَيْن من "السفسطائي" . ولنبدأ بأحد الأجناس هنا وهو "المخالفة" ، الذي يمكن أن يكون ترجمة حرفية للفظ اليوناني διαφορά ، على حين أن الجنس المطابق في "السفسطائي" هو "الغير" Other (θαρπερον) . وكذلك يشير تعبير سائر الأجناس ، هنا ، بوضوح تام إلى بعض الأجناس إضافة إلى الجنس الآخر الوحيد وهو "المثُل" المذكور بعد ذلك ، ولكن من بين الأجناس الخمسة التي أحصيت في محاوره "السفسطائي" ونعني بها : الوجود والحركة والسكون والمثُل والغير لا يوجد جنس يمكن إضافته هنا إلى "المثُل" Same . والإشارة إلى عدة أجناس هنا في تعبير : سائر الأجناس هي إلى الألفاظ : "المثُل" و "الغير" و "المخالف" و "الشبيهة" و "الضد" - التي ناقشها "أرسطو" في "الميتافيزيقا" (v,9,10) . والترجمة العربية لهذا الفصول من كتاب "الميتافيزيقا" مفقودة في نشرة "بويج" Bouyges لـ "تفسير ما بعد الطبيعة" لابن رشد (١٩٣٨-١٩٤٨) ، لكن في أجزاء أخرى من "الميتافيزيقا" ، حيث تشتمل نشرة بويج على الترجمات العربية ، نحصل على ألفاظ عربية في مقابل الألفاظ اليونانية التالية :

١ - "مُتَّفَقَة" (111,4,1000d 21, Text. 15)

٢ - "المثُل" (v,15,1021a, 10, Text.20)

٣ - "الاختلاف" (x,3,1054b, 23, Text. 12)

٤ - "الغريبة" (Ibid)

٥ - "الضدية" (Ibid., 32, Text. 13)

وسوف يلاحظ أن الألفاظ العربية هي نفسها الألفاظ المستخدمة هنا عند الأشعري ، والشهرستاني وعند فخر الدين الرازي من بعد (انظر الحواشي من ١٣ ، ٢١ فيما يلي)

(١١) الأشعري : "مقالات الإسلاميين" ، ص ٢٧٢ - ٢٧٣ . وهناك تلميح إلى نظرية "المعاني" هذه في عبارة معمر التي اقتبسها الأشعري ، وهي التي يقول فيها : "إن خلق الشيء غيره ، وللخلق خلق إلى ما لا نهاية له" . ("مقالات" ، ص ٢٥٣ ، وانظر ص ٣٦٤ ، ص ٥١١) وكذلك في عبارة عمر ، التي اقتبسها الأشعري ، والتي يقول فيها : "إن للقاني فناءً وللفناء لا إلى غاية" . ("مقالات" ، ص ٣٦٧) .

وما يثبتته الأشعرى هنا وهو يقدم لكلامه بقوله : " فقال قائلون " وينتهي اقتباسه بقوله : " وهذا هو قول معمر " يوضح تماماً أن نظرية " معمر " في " المعنى " المقدمة أصلاً على أنها تفسير لاختلاف حركة الأجسام إنما قصد بها أولئك " البعض " من أتباع معمر أن تُفسر أيضاً الاختلاف أو الغيرية أو الضدية ، كما تُفسر التماثل والتشابه في الأجسام ، بالإشارة إلى الأغراض عموماً ، بما فيها أعراض من قبيل المحمولين " حى وميت " ، فبينما يقول "أرسطو" إن الحياة "خاصية" للكائن الحى " (١١) ، فإن استمرار الحياة في أى كائن حى ، وهو المقصود هنا بوضوح تام من اللفظ " حى " في المحمولين المتقابلين : " حى وميت " ، يمكن اعتباره عرضاً في أفراد الكائنات الحية ، التى يكون استمرارها في الحياة على أنحاء مختلفة محكوماً ، وفق ما يذهب إليه أرسطو ، بعلل متنوعة (١١ب) .

نفس الرأى يروى ، منسوباً إلى " معمر " ، بروايات مختلفة عند مؤلفين متأخرين من أمثال " البغدادي " و " ابن حزم " و " الشهرستاني " . ف " البغدادي " يروى رأى " معمر " في موضعين من كتابه " الفرق بين الفرق " ، نجد فى أحدهما رواية مشابهة لما يثبتته " الشهرستاني " من بعد فى كتابه " الملل والنحل " ، وهو ما يظهر إما أن يكون " الشهرستاني " قد أخذ عن " البغدادي " أو أن كليهما أخذوا عن مصدر مشترك .

على العموم ، يبدأ كل من " البغدادي " و " الشهرستاني " بإيراد خلاصة للنتيجة الأساسية المترتبة على قول معمر ، فنقرأ عند " البغدادي " : " إن كل نوع من الأعراض الموجودة فى الأجسام لانهاية لعدده " (١٢) ، ونقرأ فى " الملل والنحل " : " إن الأعراض لاتتناهى فى كل نوع " (١٣) . وعبارة كل من " البغدادي " و " الشهرستاني " هنا وهى أن الأعراض ، على رأى " معمر " لانهاية لها إنما تشير بوضوح تام إلى عبارتهما التالية وهى أنه على رأى " معمر " يكون كل عرضٍ قائم بمحل فإنما يقوم به

(١١) Top. v, 5. 134a, 32 ، وانظر : Soph. Elench. 5, 167b, 33.
 (١١ب) De Long. et Brev. vitae 1- 1v' De Respiratione xvoo - xv111.
 (١٢) البغدادي : " الفرق بين الفرق " ، ص ١٣٧ .
 (١٣) الشهرستاني : " الملل والنحل " ، ص ٤٦ .

"لمعنى" أوجب القيام وذلك يؤدي إلى القول بالتسلسل . ويمكن ، إذن ، أن نستدل من هذا أن لفظ الأعراض مستخدم عندهما مساوياً للفظ "المعاني" . والسبب في وصفهما "للمعاني" بأنها أعراض سوف يبدو لنا في أحد التعريفات الصورية للعرض بأنه " ما يبقى على الدوام في موضوع ما " (١٤)، هذا بالإضافة إلى أن "المعاني" اللامتناهية تبقى ، على حسب رأى "معمر" ، بنفس الموضوع بما هي أعراض تنتج عنه ، ولذلك كان من الطبيعي تماماً أن نستنتج أن " المعاني " يمكن أن توصف أيضاً بأنها أعراض .

وكذلك يطرح كل من " البغدادي " و " الشهرستاني " الاستدلال الذي أدى "بمعمر" إلى هذه النتيجة . فعند " البغدادي " يظهر " معمر " باعتباره يحاول بيان كيف أن الحركة واللون والطعم والشم وأي عرض آخر يتطلب وجود سلسلة لانهاية لها من المعاني في موضوع الحركة واللون والطعم والشم ، وفي أي عرض آخر (١٥) . وعند " الشهرستاني " يظهر " معمر " ببساطة بأنه القائل : إن " كل عرض قايم بمحل فإنما يقوم به لمعنى أوجب القيام به ، وذلك يؤدي إلى التسلسل " . وعلى أية حال ، فإننا نجد " الشهرستاني " يضيف العبارة الآتية : " وعن هذه المسألة سُمي هو وأصحابه "أصحاب المعاني" (١٦) .

أخيراً، بعد هاتين الفقرتين المقتبستين من "البغدادي" و"الشهرستاني" توجد عبارات عند كليهما تعكس أخذهما من مصدر مشترك: فعبرة "البغدادي" وهي:

(١٤) . Porphyry, Isagoge , p. 13, 1.5

ويقول "فرفرئوس" : " هو الذي يمكن فيه أن يوجد لشيء واحد بعينه وأن لا يوجد " [٢٨٨] (" تفسير كتاب إيساغوجي لفرفرئوس ، ترجمة : أبي الفرج بن الطيب ، (٥٢٥هـ / ١٠٤٣م) ، ص ١٤٠ نشرة كوامي جيكي ، دار المشرق بيروت ١٩٧٥) . (الترجم)

(١٥) البغدادي : " الفرق بين الفرق " ، ص ١٣٧ . وفي ذلك يقول " البغدادي " ما نصّه : " الفضيحة الثالثة من فضائحه دعواه أن كل نوع من الأعراض الموجودة في الأجسام لانهاية لعدده وذلك أنه قال إذا كان المتحرك متحركاً بحركة قامت به فتلك الحركة اختصت بمحل لمعنى سواها . وذلك المعنى أيضاً يختص بمحل لمعنى سواها . وكذلك القول في اختصاص كل معنى بمحل لمعنى سواها لا إلى نهاية . وكذلك اللون والطعم والرائحة وكل عرض يختص بمحل لمعنى سواها . وذلك المعنى أيضاً يختص بمحل لمعنى سواها لا إلى نهاية " . (" الفرق بين الفرق " ، ص ١٣٧ - ١٣٨) (الترجم)

(١٦) الشهرستاني : " الملل والنحل " ، ص ٤٦ .

"وحكى الكعبي عنه فى مقالاته أن الحركة عنده إنما خالفت السكون لمعنى سواها. وكذلك السكون خالف الحركة لمعنى سواه. وإن هذين المعنيين مختلفان لمعنيين غيرهما. ثم هذا القياس معتبر عنده لا إلى نهاية؛^(١٧) توازى عبارة "الشهرستانى" التى يقول فيها: "وزاد على ذلك [أى معمراً] وقال الحركة إنما خالفت السكون لا بذاتها بل بمعنى أوجب المخالفة".^(١٨) ويضيف "الشهرستانى": وكذلك مغايرة المثل المثل ومماثلته "وتضاد" الضد للضد، كل ذلك عنده لـ "معنى".^(١٩) فهذه العبارة المضافة، التى قد تكون مبنية على أساس نفس مقالة "الكعبي"، تطابق تعبير "سائر الأجناس" المستخدم فى العبارة التى سبق أن اقتبسها "الأشعرى"،^(٢٠) حيث أوضحنا أن المقصود به هو أن بعض أتباع معمراً قد ابتعدوا بنظرية أستاذهم الأصلية عن استخدامها بما هى تفسير للمخالفة بين الأجسام بالإشارة إلى الحركة إلى استخدامها على أنها تفسير "للفيرية" أو "الضدية" و"للمثلية" و"الشبهية" بين الأجسام كذلك بالإشارة إلى الأعراض على وجه العموم.^(٢١)

فى موضع آخر من كتاب "الفرق بين الفرق" يظهر "البغدادى" "معمراً" وهو يحاول بيان كيف أن افتراض وجود سلسلة لامتناهية من "المعاني" لازم لتفسير كيفية امتلاك شخص من الأشخاص بعينه دون غيره لنوع مخصوص من المعرفة.^(٢٢)

ويورد "ابن حزم" نظرية "معمراً" فى "المعنى" فى موضعين من كتابه "الفصل". ففى أحدهما يُقدّم معمراً وهو يستدل - من الحركة والسكون ومن الاختلافات بين الأعراض -

(١٧) البغدادى: "الفرق بين الفرق"، ص ١٣٨.

(١٨) الشهرستانى: "الملل والنحل"، ص ٤٦.

(١٩) المصدر السابق، نفس الموضع.

(٢٠) انظر الحاشية رقم ١٠ فيما سبق.

(٢١) انظر فيما سبق ص ٢٤٠ - ٢٤١.

(٢٢) البغدادى: "الفرق بين الفرق"، ص ١٨١، ويعرض "البغدادى" لتفسير رأى "معمراً" باختصاص زيد بعلم ما دون عمرو فيقول: "إن كان لمعنى صح قول معمراً فى تعلق كل معنى بمعنى لا إلى نهاية". ("الفرق بين الفرق"، ص ١٨١) (الترجم)

على وجود "المعاني"، لكنه يلاحظ في أثناء عرضه لرأى "معمّر"، أن المعاني عنده هي "أشياء موجودة"، وعلى ذلك يقول: إن معمراً وأتباعه يستنتجون وجود أشياء لانهاية لها في العالم في زمن محدود.^(٢٣) وفي الموضع الآخر من "الفصل" يثبت "ابن حزم"، فحسب، قول معمّر إن "في العالم أشياء موجودة لا نهاية لها ... ولا لها ... مقدار ولا عدد".^(٢٤)

هكذا يستخدم^(٢٥) في هذين الموضعين لفظ "أشياء" على أنه مكافئ للفظ "المعاني" وبالمثل عندما يصف "ابن حزم" أشخاص الثالوث المسيحي بأنها "أشياء"،^(٢٦) فإنه يستخدم لفظ "أشياء" على أنه مكافئ للفظ "المعاني"، وذلك على نحو ما يستخدم "يحيى بن عدي" أيضاً هذين اللفظين.^(٢٧) وعندما يقتبس قول الأشعري في تسميته للصفات بأنها "أشياء"^(٢٨)، فإن لفظ "الأشياء" يستخدم بالمثل مكافئاً للفظ "المعاني" لأن الأشعري يطلق عليها لفظ "المعاني".^(٢٩)

(٢٣) ابن حزم: "الفصل"، ج٥، ص٥٦. ونصُّ عبارة "ابن حزم" هو: "وأما معمّر ومَن اتَّبَعَهُ فقالوا: إنا وجدنا المتحرك والسّاكن فأيقنا أن معنى حدث في المتحرك به فارق الساكن في صفته، وكذلك علمنا أن في الحركة معنى به فارقت السكون، وأن في السكون معنى به فارق الحركة. وكذلك علمنا أن في ذلك المعنى الذي خالفت به الحركة السكون معنى به فارق المعنى الذي به فارقه السكون، وهكذا أبداً أوجبوا أن في كل شيء في هذا العالم من جوهر أو عرض أى شيء كان معاني فارق كل معنى منها كل ما عداه في العالم، وكذلك أيضاً في تلك المعاني لأنها أشياء موجودة متغايرة، وأوجبوا بهذا وجود أشياء في زمان محدود في العالم لانهاية لعددتها". ("الفصل" ج٥، ص٥٦). (المترجم)

(٢٤) المصدر السابق، ج٤، ص١٩٤.

(٢٥) الضمير هنا يعود - في عبارة المؤلف - على "ابن حزم" لا على معمّر، وفي هذا التعبير ما قد يؤدي إلى خلط بين صاحب الرأي وناقله. (المترجم)

(٢٦) المصدر السابق، ج١، ص٤٩؛ وانظر ج٤، ص٢٠٧ وليس في هذين الموضعين من "الفصل" ما يؤيد صدق قول المؤلف هنا عن "ابن حزم". (المترجم)

(٢٧) انظر فيما سبق ص١٩٥.

(٢٨) المصدر السابق، ج٤، ص٢٠٧.

(٢٩) الشهرستاني: "نهاية الإقدام"، ص١٨١.

اعتماداً على هذه المصادر كلها نجد «فخر الدين» الرازي^(٢٠) (+ ١٢٠٩م) (٢٠) يُقدِّم نظرية «المعنى» على هذا النحو: «زعم بعضهم أن الغيرين متغايران بمعنى وكذلك «المثلان» و«الضدان» و«المختلفان». احتجوا بأن المفهوم من كون السواد والبياض سوادا وبياضاً مغايراً للمفهوم من كونهما غيرين ومختلفين وضدين، وكذلك بأن التغاير والاختلاف والتضاد، حاصلة في غير السواد والبياض، وظاهره أنه ليس أمراً سلبياً فهو أمر ثبوتى، فثبت أن المتغايرين متغايران بمعنى. وكذا المثلان «مقابلان» لمعنى. ثم قالوا وذلك «المعنى» لا بد وأن يفاير غيره فمغايرته لغيره «معنى» قائم به، وهو إنه لا بد وأن يكون إما مثلاً لغيره أو مغايراً له ومخالفاً. ومماثلته مع غيره أو مخالفته له «معنى» قائم به. ثم الكلام فيه كما فى الأول، وهو يوجب القول «بمعانٍ» لانهاية لها^(٢١). وفى تعليق «الطوسى»^(٢٢) (+ ١٢٧٣م) على هذه الفقرة عند «الرازي» يحدد الراى الموصوف هنا بأنه رأى «مُعَمَّرٌ وآخرين» ويبين أن عبارة «الرازي» الختامية هى قول مَنْ يزعم أن «الأعراض تقوم بالأعراض إلى ما لا نهاية، وحيث تُسمى «المعاني» هكذا «أعراضاً»^(٢٣).

(٢٠) فخر الدين الرازي: أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسين. مُفسِّرٌ وأصولى وفقيه شافعى ومتكلم أشعرى. وُلِدَ فى سنة ٥٤٤هـ / ١١٤٩م وتوفى بهراة فى سنة ٦٦٠هـ / ١٢٠٩م. جمع بين المباحث الكلامية والفلسفية والدينية وحاول التوفيق بينها. من بين مؤلفاته العديدة: تفسيره الكبير للقرآن الكريم وعنوانه «مفاتيح الغيب» - كتاب الأربعين فى أصول الدين - المطالب العالية - أساس التقديس فى علم الكلام - المباحث المشرقية - شرح «الإشارات والتنبيهات» و«عيون الحكمة» لابن سينا - اعتقادات فرق المسلمين والمشرىين - وكتاب «مُحصِّلُ أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين». (المترجم)

(٢١) الرازي: «مُحصِّلُ أفكار المتقدمين...» ص ١٠٤.

(٢٢) نصير الدين الطوسى: أبو جعفر محمد بن محمد بن الحسن. الملقَّب بالمحقِّق. وُلِدَ بطوس فى سنة ١٢٠١م وتوفى فى سنة ١٢٧٤م. كان وزيراً لهولاكو حفيد جنكيزخان من سنة ١٢٥٦ إلى ١٢٦٥. رأس مرَّصد مراغة منذ إنشائه وحتى وفاته. وهو من كبار علماء الإسلام وفلاسفته. عُنِيَ بالجغرافيا والفلسفة وعلم الكلام ونبغ فى الرياضيات والفلك. من بين ما كتب فى الكلام والفلسفة: كتاب قواعد العقائد - التلخيص فى علم الكلام اختصار مُحصِّلُ أفكار المتقدمين - التجريد فى المنطق - شرح الإشارات والتنبيهات لابن سينا. (المترجم)

(٢٣) الطوسى على «المُحصِّل»، ص ١٠٤، وأنظر فيما سبق الحواشى ١٢-١٤.

من هنا نفهم كيف كانت تؤرق "معمراً" مسألة اختلاف الأشياء بعضها عن بعض. إن الاختلاف بين الأشياء، فيما يذكر، تبعا لما نعرفه من أسبق روايتين لرأيه، هو اختلاف الحركة والسكون، والبياض والسواد، والحياة والموت. وتبعا لرواية من هاتين الرواتين المبكرتين فإن "معمراً" كان يُقلقه أيضا مسألة تفسير "المخالفة" بين أعراض وأعراض مماثلة لها، ويذكر على الخصوص أعراض السواد والبياض، والإجابة التي قدمها على ذلك هي أن الأشياء تختلف والأعراض تختلف وتتشابه على السواء بسبب ما يُسميه "معنى". ويصف هذا المعنى بأنه يحل في أجسام، حيث يعمل من داخلها بما هو علة الحركة والسكون وعلة كل الأعراض الأخرى للأجسام التي يحل فيها. ويُروى، بالإضافة إلى ذلك، أن "معمراً" قال: في أي لحظة يحصل فيها عرض في جسم من الأجسام بواسطة "معنى"، يكون وراء ذلك المعنى سلسلة لامتناهية من "المعاني". وفي روايات لاحقة، تُسمى "المعاني" أيضا "أشياء"، ولأنه من الواضح أنها توجد في أجسام تكون موضوعا لها فإنها تُسمى أيضا "أعراضا".

هكذا، نجد "معمراً" قد أثار مسألة لم يثرها من قبل أي من معاصريه المتكلمين، وأجاب عن هذه المسألة بتقديم نظرية مفصلة، صيغت في لغة تموج بألفاظ يسهل التعرف على أنها انعكاس للاصطلاح الفلسفي اليوناني.

وعلى ذلك، فأول ما ينبغي علينا معرفته هو كيف حدث أن انشغل "معمراً" وحده من بين كل معاصريه بالتساؤل عن السبب في كون الأشياء مختلفة أو متماثلة. إننا نتخيل أن كل معاصريه كانوا سيقولون ببساطة إن هذه هي الكيفية التي أوجد الله الأشياء عليها. فلماذا لم يقل معمراً نفس الشيء؟

في محاولة لتفسير هذه الخصوصية، في المسألة التي أثارها "معمراً"، دعنا نلم بكل ما نعرفه عن فلسفة "معمراً" ونرى ما إذا كنا لا نستطيع أن نجد فيه ما دفعه إلى إثارة هذه المسألة.

نعرف أن "معمراً"، شأنه شأن كل المتكلمين تقريبا، كان من القائلين بالجزء الذي لا يتجزأ atomist وأثر عنه أنه كان يعتقد، بالفعل، أن الجزء الذي لا يتجزأ

< الذرة أو الجوهر الفرد > ذاته ليس جسماً،^(٣٤) غير أن ثمانى ذرات تكون جسماً،^(٣٥) أما كيف جاءت الذرات إلى الوجود فنعرف مما ينسب إليه من أقوال: أنها مخلوقة.^(٣٦) كما عرفنا بالمثل كيف فسر وجود الأجسام – بأنها أيضاً مخلوقة. ومهما يكن الأمر، فإننا نعلم من قوله "إن الله تعالى لم يخلق شيئاً غير الأجسام" أما الأعراض فإنها من اختراعات الأجسام^(٣٧) "فلا يجوز أن يوصف < الله > بالقدرة عليها".^(٣٨) والأجزاء < الذرات > إذا اجتمعت وجبت الأعراض، وهى تفعلها بإيجاب الطبع، وأن كل جزء يفعل من نفسه ما يحلّه من الأعراض،^(٣٩) أما الأعراض فإنها "فعل الجواهر < أى الذرات > بطبائعها".^(٤٠) وأى عرض فى جسم من الأجسام فهو من اختراع الجسم بطبعه.^(٤١) ويجمع هذه الفقرات معا يمكن أن نفهم أنه فى كل جزء < ذرة > يحلّ طبع من الطبائع وهذا الطبع < أو الطبيعة > هو الذى يحدث الأعراض عندما تجتمع الذرات فتكون جسماً. وفى موضع آخر نجد "معمراً" يقول فى الحقيقة: إن الأجسام تدرك عن طريق

(٣٤) الأشعرى: "مقالات الإسلاميين"، ص ٢٠٧. وفى ذلك يقول الأشعرى عنه: "فقال قائلون: ليس كل جوهر جسماً، والجوهر الواحد الذى لا ينقسم محال أن يكون جسماً، لأن الجسم هو الطويل العريض، العميق، وليس الجوهر الواحد كذلك، وهذا قول أبى الهذيل ومعمّر". (المترجم)

(٣٥) المصدر السابق، ص ٢٠٣. يثبت الأشعرى عن "معمّر" أنه قال: "الجسم هو الطويل العريض العميق وأقل الأجسام ثمانية أجزاء، فإذا اجتمعت الأجزاء وجبت الأعراض، وهى تفعلها بإيجاب الطبع، وأن كل جزء يفعل فى نفسه ما يحلّه من الأعراض، وزعم أنه إذا انضم جزء إلى جزء حدث طول، وأن العرض يكون بانضمام جزئين إليهما، وأن العمق يحدث بأن يطبق على أربعة أجزاء، فتكون الثمانية أجزاء جسماً عريضاً طويلاً عميقاً". (المترجم)

(٣٦) المصدر السابق، ص ٥٩٨. وفى ذلك يقول الأشعرى رواية عن معمّر: "لا يوصف القديم بأنه قادر إلا على الجواهر". (المترجم)

(٣٧) الشهرستاني: "الملل والنحل"، ص ٤٦.

(٣٨) الأشعرى: مقالات الإسلاميين، ص ٥٤٨؛ وابن حزم: "الفصل"، ج ٤ ص ١٩٤؛ والشهرستاني: "الملل والنحل" ص ٤٦؛ والبغدادي: "الفرق بين الفرق"، ص ١٣٦-١٣٧. وفى ذلك يقول "البغدادي" عن معمّر: إنه "زعم أن ليس لله تعالى فى الأعراض صنع ولا تقدير". (المترجم)

(٣٩) الأشعرى: "مقالات الإسلاميين"، ص ٣٠٣.

(٤٠) المصدر السابق، ص ٥٤٨.

(٤١) "البغدادي: "الفرق بين الفرق"، ص ١٣٦، وانظر: الشهرستاني: "الملل والنحل"، ص ٤٦؛ وابن حزم "الفصل"، ج ٤ ص ١٩٤.

أعراضها فقط.^(٤٢) ومن بين الأعراض التي تحدثها الذرات عندما تتشكل في جسم، أو الصادرة عن الجسم المكوّن من ذرات أعراض: "الحياة" و "الموت" و "اللون" و "الطعم" و "الشم".^(٤٣) ويمكن بالمثل إظهار أن "الحركة" هي أيضا فعل من أفعال الجسم يتفق مع طبيعته، لأنه يذكر، خلافا لأولئك القائلين بأن الحركة في الجسم المتحرك يحدثها الله، أن "معمراً" زعم أن "الجسم المتحرك يتحرك من ذاته"،^(٤٤) ومن الواضح أنه يعنى بذلك أن الجسم يحدث الحركة في ذاته وفقا لطبيعته مع أنه يقول في حالة الموجودات الحيّة، إن حركتها وسكونها هي اجتماع وافتراق من "اختراعات الأجسام" لا "طبعاً" لكن "اختياراً". ومهما يكن من شيء فيجب ملاحظة أنه، على حين أن "معمراً" يتحدث في هذه العبارات، شأن العبارات المقتبسة من قبل، عن الحركة والسكون على السواء في الأجسام، فإن هناك عبارة أخرى يذكر فيها، خلافا للرأي السائد في علم الكلام - فيما هو واضح - أن "الأكوان" هي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق،^(٤٥) وهو يقول إن كل الأكوان تتألف من السكون وأن بعضها يسمى حركات فقط بالكلام لا بالحقيقة.^(٤٦) يمكن ملاحظة أن هذا الإنكار للحركة ووصفها بأنها "أكوان" "بالكلام" لا بالحقيقة إنما يعكس عبارة وردت في كتاب "الآراء الطبيعية التي ترضى عنها الفلاسفة" المنحول على "فلوطرخس" جاء فيها: "إن بارمنيديس

(٤٢) الأشعري: "مقالات الإسلاميين"، ص ٣٦٢ وفي ذلك يثبت الأشعري قول معمّر: "إنما تُدرك أعراض الجسم فأما الجسم فلا يجوز أن يُدرك". (المترجم)

(٤٣) المصدر السابق، ص ٥٤٨، وابن حزم "الفصل" ج ٤، ص ١٩٤.

(٤٤) الشهرستاني: "الملل والنحل"، ص ٤٦. وكذلك يجب أن تُفهم العبارة القائلة: "إن معمراً اتهم بالقول إن الإنسان لا فعل له غير الإرادة" وسائر الأعراض أفعال الأجسام بالطباع ("الفرق بين الفرق"، ص ١٣٨) بمعنى أن الأعراض في الإنسان هي فعل الجسم بالإرادة على حين أنها في الأشياء غير الحسيّة هي فعل الجسم بالطبع.

ويمكن أن نراجع أيضاً بهذا الخصوص ما يقوله "الشهرستاني" عن معمّر من "أن الأعراض من اختراعات الأجسام إما "طبعاً" كالنار التي تحدث الإحراق والشمس الحرارة والقمر التلوين، وإما "اختياراً" كالحيوان يحدث الحركة والسكون والاجتماع والافتراق" ("الملل والنحل"، ص ٤٦). (المترجم)

(٤٥) الجويني: "الإرشاد" ص ١٠، ابن ميمون: "دلالة الحائرين"، ج ١، فصل ٧٣، القضية الأولى، وانظر: M. Schreiner, Der kalam in jüdischen Literatur (1895), p.45, n. 3.

(٤٦) الأشعري: "مقالات الإسلاميين"، ص ٣٤٧، وانظر: ٣٥٥؛ وابن حزم: "الفصل"، ج ٤، ص ٢٠٤.

ومالسس وزينون كانوا يبتلون الكون والفساد، لأنهم كانوا يرون أن الكل غير متحرك^(٤٧)، كما يعكس، علاوة على ذلك، التمييز الذي يقال إن "بارمنيدس" Parmenides^(٤٨) قد اصطنعه بين قسم من الفلسفة يتناول "الحقيقة" وقسم آخر يتناول "الظن"^(٤٩). وعلى هذا، فنعرف تبعاً لفلسفته < أى معمّر > ، أن الله لا يحدث عرضاً من الأعراض، سواء أكان حركة أو سكونا أو لونا أو طعماً أو رائحة أو حياة أو موتاً، فى الأجسام، وكل الأعراض حادثة بالطبع فى الأجزاء < الذرات > المكوّنة للأجسام، أو كما يقول أيضاً، هى أفعال الأجسام بالطباع. وفيما يتعلق برأيه فى أصل الأعراض، فإن السؤال الذى يطرح نفسه عليه هنا، كما كان متوقعاً، هو: ما ذلك "الطبع" nature الذى يكون للأجسام المكوّنة من أجزاء < ذرات > والذى يحدث مثل هذا التنوع فى الأعراض؟ وكان "النظام"، كما سنرى من بعد، قد أثار سؤالاً مماثلاً، وهو الذى اعتقد مثل "معمّر"، أن للأشياء "طبعاً"^(٥٠) a nature. وعلى أية حال، فإجابة "النظام"، إجابة مختلفة.

هذا هو سبب قلق "معمّر" من السؤال عن أصل التشابه والاختلاف فى الأشياء الناتج عن تنوع الأعراض. وسوف نحاول أن نبين أنه قد وجد الإجابة على سؤاله فى المعرفة الفلسفية الجديدة التى حصلها إما بالقراءة أو بالسماع.

من تعريف "أرسطو" للطبيعة بأنها "تكون مبدأ ما وسبباً لأن يتحرك ويسكن الشيء الذى هى فيه أولاً بالذات لا بطريق العرض"^(٥١) فهم "معمّر" أن أى حادثة فى

(٤٧) Diels, Doxographie Graeci 1, 24, 1. p. 320, 11. 11 - 13, Aristotelis De Anima et

Plutarci De Placitis philosophorum, (الترجمة العربية نشرة عبد الرحمن بدوي، ١٩٥٤ ص ١٢٠).

(٤٨) بارمنيدس: فيلسوف يونانى ينتسب إلى مدينة "إيليا". وأد حوالى سنة ٥١٠ ق.م. وهو من أهم الفلاسفة السابقين على سقراط، وأول من تحدث فى "الميتافيزيقا". بقى لنا من نصوصه أكثر مما بقى من كتابات السابقين، وذلك فى شكل قصيدة فلسفية عنوانها "الطريق" فى قسمين: القسم الأول طريق "الحق" ويتألف من قضايا أولانية عن طبيعة "الوجود" والقسم الثانى طريق "الظن" وهو عبارة عن الكسمولوجيا التقليدية بما تشتمل عليه من معانى الكثرة والزمان والحركة والتى لم يكن بارمنيدس يثق فى صحتها. (المترجم)

(٤٩) Diogenes Laertius, De vita et Moribus philosophorum IX, 22.

(٥٠) انظر فيما يلى ص ٧١٧ وما بعدها.

(٥١) Phys. 11, 1, 192 b, 20 - 33.

العالم يسميها "أرسطو" حركة لها علة داخلية يسميها طبيعة. ويُعبّر "معمر" عن هذا الرأي الذي يتبناه، عن كون الأجسام متحركة بالطبع، بعباراته المختلفة التي اقتبسناها من قبل. لكن، برغم استخدام "معمر" في تلك العبارات المقتبسة للفظين الأرسطيين "الحركة" و"الطبيعة"، فإنه يستخدمهما بمعنى مختلف عن "أرسطو".^(١٥١) وبالنسبة لأرسطو، مع اعتقاده بوجود مادة يتصورها على أنها إمكانية potentiality أى "ما هو بالقوة"، فإن الحركة هي انتقال من القوة إلى الفعل^(١٥٢) والعلة الجوانية لهذا الانتقال، التي يسميها طبيعة، يعرفها بأنها الصورة،^(١٥٣) التي تشكّل نفسها، في المسار المستمر للحركة، وتتغير من كونها شيئاً بالفعل بالنسبة لمادة سابقة عليها في الوجود إلى شيء بالقوة بالنسبة لصورة تتلوها. وعلى أية حال، فمع تشبث "معمر" بالنظرية الكلامية في الأجزاء التي لا تتجزأ < الذرات >، فإنه لا توجد عنده مادة بالقوة، ومن ثم فلا توجد صورة يتخيّلها على النقيض من المادة التي هي شيء بالقوة. وبالنسبة لمعمر، كما هو الشأن بالنسبة للمتكلمين الذين يُسلمون بوجود الأجزاء التي لا تتجزأ، فإن التقابل الأرسطي بين المادة وبين الصورة محلّ تقابل بين الجزء الذي لا يتجزأ وبين العرض. وبذلك لا تكون الحركة بالنسبة إليه انتقالاً من القوة إلى الفعل، وإنما تتابعا من حالة من حالات الوجود بالفعل إلى حالة أخرى.^(١٥٤) وكذلك كان يلزم، بالنسبة للفظ طبيعة الذي احتفظ به "معمر" في بعض أقواله مستخدماً إيّاه بمعنى يخصّه تماماً، أن يحلّ محلّه لفظ من الألفاظ يكون له معنى الوجود الفعلي. وفي أثناء بحث "معمر" عن مثل هذا اللفظ، عثر على لفظ "معنى". ومنذ ظهور مشكلة الصفات، كما رأينا،^(١٥٥) أصبح الصفاتية يستخدمون لفظ: المعنى باعتباره ترجمة للفظ اليوناني *πραγμα*، "شيء" ومعاً أيضاً لفظ "صفة" باعتباره ترجمه للفظ اليوناني *το χαρακτηριστικον*،

(١٥١) إن تفسير إحلال معمر للفظ "المعنى" بدلا من لفظ "الطبع" < الطبيعة > الوارد هنا يختلف عن تفسيري الذي قدمته في مقالتي المنشور في مجلد Gibb التذكاري، (ص ٦٢ - ٦٣)

(١٥٢) Phys. 111, 1. 201 a, 10-11.

(١٥٣) Ibid. 11, 1, 193, 3-5.

(١٥٤) إن "الحركة" كما حددها المتكلمون هي "انتقال تلك الأجزاء من جوهر فرد إلى جوهر فرد يليه" (دلالة الحائرين، ج ١ فصل ٧٣، المقدمة الثالثة 2 - 11. 1, p.173)؛ وانظر فيما يلي ص ٦٤٤ حاشية ١٤٥.

(١٥٥) انظر فيما سبق، ص ١٩٢ وما بعدها.

وكان استخدامهم للفظين بمعنى شيء له وجود حقيقي، وفي هذه الحالة بمعنى وجود حقيقي في الله. ما فعله معمر هو أنه أخذ لفظ "معنى"، وجعله، بما هو معتزلي ينكر أن يكون لشيء ما وجود حقيقي في الله، شيئاً له وجود حقيقي في الأشياء. ونتيجة لهذا، فإن لفظي "صفة" و"معنى" اللذين كانا قد بدأ يقومان بدورهما الاصطلاحي في الإسلام شرعاً يفترقان ويجاهد كل منهما ليكون له دور مختلف. واحتفظ لفظ "الصفة" بمعناه الذي اكتسبه في علاقته بمشكلة الصفات وشكل ذلك جزءاً من التعبير: "أصحاب الصفات"،^(٥٥) الذي كان يستخدم مساوياً للفظ "الصفاتية"،^(٥٦) على حين أن لفظ "معنى" شكل جزءاً من التعبير: "أصحاب المعاني"،^(٥٧) الذي كان مستخدماً وصفاً "لمعمر" وأولئك الذين وافقوه على نظريته المخصوصة هذه.

بمتابعة ذلك النوع من الاستدلال الذي توصل به "معمر" إلى وجود "المعنى" بما هو علة الحركة في الجسم، توصل إذن إلى النتيجة التي تقرر أن كل "معنى" يجب أن يكون مسبقاً بسلسلة لا متناهية من "المعاني"، مما يلزم معه أن يكون في عالمنا، الذي هو عند "معمر" عالم مخلوق، سلاسل متنوعة من معانٍ لا متناهية. وهذا الوصف لمعانٍ لا متناهية هو الذي أصبح هدفاً لهجوم معارضي نظريته هذه.

كان الهجوم على نظرية "معمر" على أساسين رئيسيين: فأولاً، يحتج "البغدادي" في كتابه "الفرق بين الفرق" بأن تصور عدد لا متناه من "المعاني" في عالم خلقه الله إنما يتناقض مع قول الله في القرآن ﴿وَأَحْصَى كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا﴾ (٢٨:٧٢)،^(٥٨) ويقتبس "ابن حزم" - كذلك - في معارضته لنظرية المعاني ما جاء في الآية القرآنية ﴿وَكُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدَارٍ﴾ (٨:١٣).^(٥٩) وثانياً، إن "البغدادي" وهو يمثل أيضاً وصف "معمر" "للمعاني"

(٥٥) الأشعري: "مقالات الإسلاميين"، ص ١٧١.

(٥٦) الشهرستاني: "الملل والنحل"، ص ٦٤.

(٥٧) المصدر السابق، ص ٦٤.

(٥٨) البغدادي: "الفرق بين الفرق"، ص ١٢٨.

والبغدادي يناهض معمرًا فيقول: إنه يلزمه "أن يكون الطبع الذي تُسبب إليه فعل الأعراض أقوى من الله عز وجل لأن أفعال الله أجسام محصورة وأفعال الطباع أصناف من الأعراض، كل صنف منها غير محصور العدد". ("الفرق بين الفرق"، ص ١٢٨-١٢٩) (المترجم)

(٥٩) ابن حزم: "الفصل"، جزء ص ١٩٤.

بما هي أعراض،^(٦٠) يحتج، أيضا في كتابه "الفرق بين الفرق"، بما يلي: "إذا قال معمر: يجوز اجتماع ما لانهاية له من الأعراض في الجسم لم يصح له دفع أصحاب الكمون والظهور عن دعواهم وجود أعراض لانهاية لها من أجناس الكمون والظهور في محل واحد. وسوق هذا الأصل يؤدي إلى القول بقدوم الأعراض. وذلك كفرٌ فما يؤدي إليه مثله".^(٦١) وأتباع "الظهور والكمون" المشار إليهم في فقرة "البغدادى" في كتابه "الفرق بين الفرق" هم طائفة من "أزلية الدهرية" الذين وصفهم بأنهم القائلون "بالأزلية"، وهم الذين يقتبس في كتابه "أصول الدين" قولهم: "إن الأعراض قديمة في الأجسام غير أنها تكمن في الأجسام وتظهر".^(٦٢) وتفترض أن فرقة الدهرية هذه هي التي أشار إليها "ابن حزم" وفي ذهنه وصف "معمر" للمعاني بأنها أشياء.^(٦٣) في قوله: "وتوافقه الدهرية في قولهم"^(٦٤) بوجود أشياء لا نهاية لها^(٦٥). وينبغي ملاحظة أنه لا "البغدادى" ولا "ابن حزم" يتهم "معمرًا" بأنه من المصدقين بالفعل بنظرية "الظهور والكمون" وأنه، على ذلك، ممن يعتقدون بقدوم العالم. فكل ما يحاول الاثنان قوله هو إن التأكيد على لا تنهى "المعاني" يتضمن التأكيد على قدمها، وبذلك فإن "معمرًا" الذي يعتقد بخلق العالم يكون متناقضا مع نفسه.^(٦٥) وأنا أحاول في مناقشتي لنظرية "الظهور والكمون"^(٦٦) أن أبين أمورًا ثلاثة:

(٦٠) انظر فيما سبق الحاشية رقم ١٢، ورقم ١٤.

(٦١) البغدادى: "الفرق بين الفرق"، ص ١٣٩.

(٦٢) البغدادى: "أصول الدين"، ص ٥٥.

(٦٣) انظر فيما سبق الحواشي: ٢٣، ٢٩.

(٦٤) يقول "ابن حزم" أيضًا في موضع آخر من "الفصل" - فيما بعد - في مناقشته لقول "أصحاب المعاني": "إن المعاني التي تدعونها فإنكم تزعمون أنها موجودة قائمة فوجب أن تكون لها نهاية، فإن نفيتم النهاية عنها لحقتم بأهل الدهر وكل منكم بما كُمناهم به". (حه، ص: ٤٨) (المترجم)

(٦٥) ابن حزم: "الفصل حء، ص ١٩٤.

(٦٥) يدين "ابن الروندى" "معمرًا" وبعض المعتزلة > من أمثال أبى الهذيل العلاف والنظام وعلى الأسوارى والجاحظ >، فيما يقتبسه "الخيّاط"، بأنهم "يقولون بقول الدهرية إن الجسم [للعالم] لم يزل متحركًا وحركاته محدثة، وهذا تصور لخلق قديم مماثل للتصور الأفلوطينى والتصور المسيحى". وعلى أية حال فإن "الخيّاط" ينكر زعم "ابن الروندى" هذا ويردّه. (كتاب الانتصار، ص ٢١).

(٦٦) انظر فيما يلي: ص ٦٥٠ وما بعدها.

١ - أن هذه النظرية بدأت تقرر في لغة عادية نظرية أرسطو في قدم الحركة بما هي عملية أزلية للانتقال من القوة إلى الفعل .

٢ - أن "النظام"، عندما تبناها، عدلها لتتوافق مع اعتقاده بخلق العالم؛ وأحاول أن أبين .

٣ - أنه مع أن "معمراً" أيضاً، لديه نظرية في الظهور والكمون ، إلا أن نظريته لم يكن فيها شيء من نظرية القوة والفعل الأرسطية .

وسوف يلاحظ أن الروايات السابقة عن نظرية "معمراً" - في المعاني - تتناول تطبيقها على المخلوقات فحسب. ولا يوجد إحياء في أي منها بأن "معمراً" طبق نظريته على "الله" كذلك. وكان يصعب عليه - بما هو معتزلي - أن يطبقها على الله، طالما أن مثل هذا التطبيق يعني تأكيد وجود "معانٍ" في الله وهو ما سيكون سبباً للإقرار بوجود صفات فيه < تعالى > .

ومما يدعو إلى الدهشة ، على ذلك، أن نجد عبارة "للأشعري" تقول: "وحكى عن معمراً" أنه كان يقول: إن الباري عالم بعلم ، وأن علمه كان علماً له لمعنى والمعنى كان لمعنى لا إلى غاية ، وكذلك كان قوله في سائر الصفات". لكن لأن "الأشعري" كان - فيما هو واضح - في شك من صحة هذه الحكاية، فإنه يضيف إليها قوله: "أخبرني بذلك" أبو عمرو الفراتي" عن "محمد بن عيسى السيراقي".^(٦٧)

وتبعاً لما يرويه البغدادى ، فإن "معمراً"، أنكر مع ذلك صفات الله تعالى الأزلية كما أنكرها سائر المعتزلة".^(٦٨) وتبعاً "للشهرستاني"، أيضاً ، كان "معمراً"، أعظم القدريّة فريّة في تدقيق القول بنفى الصفات".^(٦٩)

هذا هو ما يبدو لي أصل ومقصد نظرية المعنى" عن معمراً . فنظرية معمراً في المعنى هي أساساً نظرية "أرسطو" في الطبع ، والتي تبناها كبديل لنظريته الكلامية

(٦٧) الأشعري: "مقالات الإسلاميين"، ص ١٦٨ .

(٦٨) البغدادى: "الفرق بين الفرق"، ص ١٣٧ .

(٦٩) الشهرستاني: "الملل والنحل"، ص ٤٦ .

المرفوضة وهى أن الله قد خلق كل حادثة فى العالم خلقاً مباشراً، غير أنه أحلّ لفظ المعنى محل لفظ الطبيعة وذلك بسبب رفضه لنظرية أرسطو فى المادة والصورة التى كانت متضمنة فى لفظ "الطبيعة".

لنفحص الآن تأويلين آخرين هما : تأويل "هورفتس" (٧٠) وتأويل "هورتن" (٧١).

يرى "هورفتس" أن نظرية "معمر" فى المعنى تقوم فحسب على نظرية "أفلاطون" فى المثل على نحو ما قدمها فى محاوره "السفسطائى" : Sophist (254B - 256 E) . وسوف نسترجع هنا حججه فى دعم هذا التأويل ونعلق على كل حجة من هذه الحجج .

فأولاً، وهو يُقيم تأويله على ما يحكيه "الشهرستاني" و "البغدادي" و "ابن حزم"، لأن كتاب "الانتصار" للخياط وكتاب "مقالات الإسلاميين" للأشعرى لم يكونا قد نُشرا بعد، يأخذ "هورفتس" ألفاظ "حركة" و "سكون" و "غيرية" و "شبهية" و "ضدية" المستخدمة عند "الشهرستاني"، فى التدليل على نظرية "معمر" فى المعنى باعتبارها تعكس الألفاظ الأربعة الأخيرة من بين ألفاظ: "الوجود" و "الحركة" و "السكون" و "المثل" و "الغير" فى محاوره "السفسطائى" للتدليل على نظرية المثل.

وكون "معمر" عرف محاوره "السفسطائى" فأمرُ بيّناه من استخدامه، فيما رواه "الأشعرى" عن نظريته، للفظ "أجناس" genera بما هو وصف "للمثل" و "الغيرية" (٧٢) لكننا بيّنا أيضاً فى الوقت ذاته كيف أن استخدامه بالأحرى للفظ "الغيرية" difference بدلاً من اللفظ "غير" other واستخدامه أيضاً فى صيغة الجمع للفظ "أجناس" فى التعبير : "وسائر الأجناس"، عندما يكون بعقب جنس واحد فقط، إنما يشير إلى أن ما كان فى ذهنه حقاً هو قائمة من ألفاظ كان "أرسطو" أحصاها فى كتابه "الميتافيزيقا"

(٧٠) S. Horovitz, Kalam (1909), pp. 44 - 54.

(٧١) M. Horten, "Die Sogenannte Ideenlehre des Muammar", Archiv für Systematische philosophie, 15: 469 - 483 [1909]; Die Philosophischen System der spekulativen theologen im Islam (1912), pp. 277 - 278.

(٧٢) انظر فيما سبق الحاشية رقم ١٠ .

وإلى أن التعيين الوحيد لهذه الألفاظ بأنها "أجناس" كان مستعاراً من محاوره "السفسطائي". وبيّنا فضلاً عن ذلك أنه تنتمي إلى هذه الألفاظ الواردة في كتاب "الميتافيزيقا" ألفاظ: "الغيرية" و "المثلية" و "الضدية" المستخدمة عند "الشهرستاني". وكنا بيّنا، بالمثل، أن اللفظي "الحركة" و "السكون" المستخدمين عند "معمر"، تبعاً للروايات عن نظريته، أصلاً أرسطياً. وأخيراً، فإن استخدام لفظ "الأعراض" الذي ورد في بيان "الأشعري" لنظرية "معمر"، وعلى نحو ما جاء أيضاً في روايات متأخرة، له بالقطع أصل أرسطي، وليس أفلاطونياً.

وثانياً، يرى "هورفتس" أن ما قرّره "الشهرستاني" من أن "الأعراض لا تنتهي في كل نوع" هو انعكاس لعبارة "أفلاطون في محاوره" "السفسطائي" (256E) وهي: "الوجود إذن وافر في كل نوع من الأنواع، واللوجود لا حدّ لوفرتة"^(٧٣). ويفسر "هورفتس" لفظ "الأعراض" في عبارة "الشهرستاني" بأنها تعني نفس معنى "اللوجود" في عبارة أفلاطون، وهذا على أساس عبارة "لابن ميمون" عن أن "نفي العرض عرض"^(٧٤)، وفقاً لمذهب المتكلمين؛ على حين أن "اللوجود" عند "أفلاطون" كان قد تغير عند "معمر" إلى الأعراض.

ربما كان يمكن الركون إلى هذا التفسير لو أن العبارة التي صاغها "الشهرستاني" كان قد استخدمها معمر بالفعل، ولو أنه كان قد استخدمها، فضلاً عن ذلك، بالإضافة إلى عبارته وهي: إن المعاني لا تنتهي، أو كان قد استخدمها باعتبارها مختلفة عنها. غير أننا، كما رأينا، لا نجد العبارة المتعلقة بلاتناهي الأعراض في أي من الروايتين الأقدم لنظرية "معمر"، وأعني بهما رواية "الخيّاط" ورواية "الأشعري". وكما اقترحت من قبل، فإن عبارة لاتناهي الأعراض عن كل من "الشهرستاني" و"البغدادي"، مثل العبارة المماثلة عند "الطوسي"، إنما تمثل عبارة بديلة متأخرة لعبارة معمر الأصلية عن لاتناهي المعاني. أمّا بالنسبة لعبارة "معمر" ذاتها، فإنها تتبنى، كما رأينا، على استدلاله هو الخاص.

(٧٣) وفق الترجمة العربية للأب بريارة، دمشق سنة ١٩٦٩.

(٧٤) ابن ميمون: "دلالة الحائرين" ح ١ فصل ٧٣، القضية الرابعة، ص ١٣٨.

ونص عبارة "ابن ميمون هنا هو: إن الأعراض موجودة وهي معان زائدة على معنى الجوهر ولا ينقل جسم من الأجسام من أحدها.. وكل ضدين فلا يخلو القابل من أحدهما." (المترجم)

ثالثاً، يرى "هورقتس" أن تعبير "أصحاب المعانى"، الذى كان ينطبق تبعاً لقول "الشهرستانى" على "معمر" وأتباعه إنما يعكس التعبير اليونانى oí eidōn philoi : "أصدقاء المثل" الوارد فى محاورة "السفسطائى" . (248A)

وليس هناك شىء خاص فى تعبير "أصحاب المعانى" يلزم تفسيره بالتعبير اليونانى oí eidōn philoi والذى هو، بالمناسبة، ليس ترجمة حرفية له. إن استخدام لفظ "أصحاب"؛ مضافاً إلى لفظ من الألفاظ الأخرى بما هو وصف لأنصار أو أتباع نظرية من النظريات أمرٌ مألوف فى لغة العرب، وإضافات مثل هذه ترد فى كتاب "مقالات الإسلاميين" للأشعرى سبعة عشر مرة^(٧٥).

وأخيراً، ليست المشكلة هنا فقط هى مشكلة أصل ألفاظ أو تعبيرات بعينها استخدمها "معمر" فى عرض نظريته فى "المعنى"؛ المشكلة هى أصل ومقصد النظرية ذاتها. وفى هذا الشأن، فإن نظرية "معمر" فى المعنى ليست هى نفس نظرية المثل الموجودة فى محاورة "السفسطائى". فـ "معمر" يقدم "المعنى" على أنه موجود فى الأجسام فقط؛ والمثل الأفلاطونية وجود مفارق للأجسام - وهذا نقدٌ أثاره "هورتن" من قبل ضد تأويل "هورقتس" لنظرية "المعنى".

وبالنسبة لتأويل "هورتن" الخاص لنظرية "معمر" فى المعنى فإنه كذلك يعتبرها قد تشكّلت بتأثير ما يصفه - فى الفلسفة الهندية - بمقولة "الفائشيشيكا"^(٧٦) فى التلازم^(٧٧).

(٧٥) انظر فهرست "مقالات الإسلاميين"، ص ٥٥ - ٥٦.

(٧٦) الفائشيشيكا Viasesika هى المدرسة الذرية فى الفكر الهندى الأرثوذكسى، والكلمة تعنى "الخصوصية" - أى الخصائص التى تميز شيئاً بعينه عن الأشياء الأخرى. وأسست على يد الشخصية الأسطورية "كانادا" Kanad الملقب بـ "آكل الذرات" ربما حوالى سنة ٤٠٠م. ومن تعاليم المذهب الذرى أن الخصوصية الحقّة توجد فى أشخاص العالم: الأرواح والذرات. ويمكن التفكير فى ستة موضوعات والحديث عنها: الجوهر - الكيفية - الحركة - العمومية - الخصوصية - والتلازم. وأضاف المفكرون فيما بعد: اللاوجود. قدّمت النظرية الذرية تصوراً فيزيائياً تكون الذرات موجودة بموجبه منذ الأزل. والجواهر الجسمية أربعة هى: الماء والتراب والنور والماء. والجواهر اللاجسمية خمسة هى: الأثير والزمان والمكان والنفوس والعقل. والذرات تتحرك وفقاً لقوة مجردة أو قانون الـ Adrishta "اللامرئى". ويمكن أن تتغير الأشكال المعقدة لكن الذرات تظل باقية لا تفنى. (المترجم).

(٧٧) مقولة التلازم تُقال على ما لا يقبل الانفصال عن موضوعه ويكون مستغرقاً فيه. (المترجم)

ومن الممكن ملاحظة أنه بينما يزعم "هورتن" وجود أصل هندي لنظرية "معمر"، فإنه لا يزعم أن أيًا من الاصطلاحات التي استخدمها "معمر" في عرض نظريته يعكس اصطلاحًا في أي من اللغات التي كان من الممكن أن تكون "الفايشيشيكا" قد انتقلت إليها. على النقيض من هذا، فإن كل اصطلاح متصل بنظرية "معمر" يمكن، بيان أنه قد جاء، كما رأينا، من اليونان. وعلى ذلك فليس هناك حاجة إلى اللجوء إلى افتراض أصل هندي، إن لم يكن مستحيلًا على الإطلاق تفسير نظرية "المعنى" بإرجاعها إلى أصل يوناني .

ومن وقت "هورفتس" و"هورتن" وحتى الآن ، فيما أعلم، تناول باحثان آخران هما: "تريتون" Tritton و "نادر" Nader نظرية "المعنى" عند معمر. يشير "تريتون" إلى كل من "هورفتس" و "هورتن" ، ويستبعد تأويل "هورفتس" قائلاً عنه: "هذا تأويل بارع لموضوعه ليس عليه دليل، ويجب تناوله بقدر ما يستحق".^(٧٨) وهو يرحب بتأويل "هورتن" قائلاً عنه: "إن التأثير الهندي في فروع المعرفة الأخرى مؤكد إلى حد أنه ليس من المشير للدهشة أن نجده متحققًا في الفلسفة، حتى ولو لم يكن قد تم تمثله".^(٧٩)

ويؤول "نادر" نظرية "معمر" في "المعنى" بأنها نوع من مبدأ "السبب الكافي" الذي نجده عند "ليبنتز" Leibniz.^(٨٠)

(٧٨) A.S. Tritton, Muslim Theology (1947), p. 101, n. 2.

(٧٩) Ibid., p. 100.

(٨٠) Alber N. Nader, Le système Philosophique des Mu'tazila (1956), pp. 208 - 210.

وذلك في الفصل الذي عنوانه: مبدأ السبب الكافي.

٢ - أحوال أبي هاشم

بعد حوالى القرن، أدّى النظر فى المسألة التى أثارها "معمر" وأتباعه "بأبى هاشم" إلى نقد نظرية "معمر" فى "المعنى" والقول بنظرية جديدة يُشار إليها بأنها نظرية (الأحوال)^(١).

وما إن طوّر أبو هاشم نظريته فى الأحوال بما هى نظرية عامة فى الحمل > أى حمل أو إسناد الصفات إلى الذات < ، حتى طبقها على مشكلة الصفات الإلهية، منتهايا بذلك إلى رأى معارض لرأى الصفاتية ولرأى منكرى الصفات. وسوف نتناول أولاً نظريته العامة فى الأحوال ثم نتناول بعد ذلك تطبيقها على مشكلة الصفات .

(١) كلمة "حال" ، بصيغة المفرد التى تُجمع، فى المعاجم العربية، على "أحوال"، تعنى: "حالة" أو "شرطاً" أو "ظرفاً" أو "وضعاً" أو "الوقت الراهن". ومنذ البداية تبنى الدارسون المحدثون، فيما يتعلق بمشكلة الصفات، الكلمة الإنجليزية State ترجمة لـ "الحال": يستخدم شمolders كلمة Smolders, Essai "etat": p. 150, (1842)، ويستخدم هاربروكر "كلمة: Zustand فى: Haarbrucker, Schar astani's Religionspartheien, (1850), p. 83; ويستخدم "موناك" كلمة conditions : Munk, Guide, : 1,51, (185b), p. 185 ولكنه يستخدم condition, état ou circonstance فى: Melanges : 328, (1859), p. 328 ويستخدم "ماكدونالد" كلمة states : Macdonald, Development of Muslim : 160, (1903), p. 160 ويستخدم "هورفيس" كلمة Zustand فى: Horovitz, Der Einfluss der griechischen Philosophie auf die Entwicklung des kal- am (1909), p. 57.

وتبع هذه الترجمة كثير من الباحثين بعد ذلك. لكن ظل اصطلاح "mode" مستخدماً عند "دى بور": De Boer, Geschichte der Philosophie im Islam (1901), p. 65, "zustande oder Modi"; وعند "هورتن" "Die Modus Theorie des abú Háchim" فى: ZDM G, 63 (1909) 303ff.

وعند "نادر" تستخدم كلمة "le mode" p. 211. انظر : "Nader, Mu'tazila, وقد اخترت استعمال الاصطلاح الإنجليزي mode "الحال" مع أنه كما سيلاحظ فى التذييل الثالث من (كتابى) أن الاصطلاح قد استخدمه "أبو هاشم" أصلاً بمعنى "الميل" disposition ثم وسّع من نطاق دلالة واستخدمه بمعنى "الحال" .

إن "البغدادي" الذي كان أشعريا، ويشير إلى الأشعري على أنه أستاذه فيقول عنه "شيخنا" (٢) ، يُقدِّم نظرية "أبي هاشم" في الأحوال تحت عنوان: "قوله في الأحوال التي كُفِّرَ فيها مشاركوه في الاعتزال فضلا عن سائر الفرق" (٣) . ثم يقتبس بعد ذلك روايتين عن أصل نظرية الأحوال .

كلتا الروايتين تُفتتحان بالإعلان عن السبب الذي "دفع" بأبي هاشم إلى القول بنظريته في "الأحوال". والتفسير الشائع لذلك هو أنه كان مدفوعاً بنقده لنظرية "معمر" (٤) في المعنى. وفي هاتين الروايتين ، إذن، قُدِّمت نظرية معمر في المعنى باعتبارها محاولة للإجابة على مسألة مقتبسة في الرواية الأولى على أنها مسألة وضعها "أصحابنا لقدماء المعتزلة" وفي الرواية الثانية على أنها مسألة أثارها معمر نفسه (٥) . وصيغت الرواية الأولى على هذا النحو: "والذي أُلجأ إليها - أي إلى الأحوال - سؤال أصحابنا قدماء المعتزلة عن العالم منا هل فارق الجاهل بما علمه لنفسه أو لعل" (٦) > خارجية عنه > . والرواية الثانية صاغها "البغدادي" كما يلي: "وأحوجه > يقصد أبا هاشم > إلى هذا سؤال معمر في المعاني لما قال إن علم زيد اختص به دون عمرو لنفسه أو لمعنى أو لا لنفسه أو لا لمعنى" (٧) .

الإجابة على هذه المسألة ، على نحو ما تقررت في الرواية الأولى بوضوح وفي الرواية الثانية ضمنا هي «أن العالم فارق الجاهل» لا لنفسه ولا لعل خارجية وإنما "لمعنى". ولهذه النتيجة نقدان نجد هما باختصار وتلميحا فحسب . نقرأ أحدهما عند "البغدادي" في قوله : "وإن كان لمعنى صح قول "معمر" في تعلُّق كل معنى بمعنى لا إلى

(٢) البغدادي : "الفرق بين الفرق"، ص ٢٠٠.

(٣) المصدر السابق، ص ١٨٠.

(٤) نفس الموضع .

(٥) المصدر السابق، نفس الموضع .

(٦) المصدر السابق، نفس الموضع .

(٧) المصدر السابق، نفس الموضع .

نهاية^(٨). واعتراض "أبي هاشم" على لا تنأهى "المعنى" يستند بوضوح إلى ما جاء فى القرآن عن أن الله ﴿وَأَحْصَى كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا﴾ (٢٨:٧٢)^(٩). وانتقاد "أبو هاشم" - نتيجة نقده لنظرية "معمر" فى "المعنى" - إلى نظريته الجديدة التى صيغت فى رواية "البغدادى" الأولى فى قوله: "فرّعم > : أبو هاشم > أنه إنما فارقه لحال كان عليها [أى لكونه مطبوعاً على العلم]"^(١٠). ونقرأ صياغتها فى الرواية الثانية على هذا النحو: "إن علم زيد اختص به دون علم عمرو لحال" [أى لميل] disposition^(١١).

ما يعقب بيان كيفية ظهور نظرية "الأحوال" مختلف فى الروايتين : فالذى يعقب الرواية الأولى فقرة تُقدّم باعتبارها نتيجة لما سبقها. ونقرأ قول "البغدادى" عن "أبي هاشم": "فأثبت الحال فى ثلاثة مواضع. أحدها الموصوف الذى يكون موصوفاً لنفسه فاستحق ذلك الوصف لحال كان عليها. والثانى الموصوف بالشئ لمعنى صار مختصاً بذلك المعنى لحال [أى لكونه مال إليه] . والثالث ما يستحقه لا لنفسه ولا لمعنى فيختص بذلك الوصف دون غيره عنده لحال"^(١٢). وعلى أساس القسمة المزدوجة لأحوال "أبي هاشم"، كما قررها "الجوينى"^(١٣) و "الشهرستانى"^(١٤)، يمكن، فيما اعتقد، إظهار أن القسمة الثلاثية التى أثبتها "البغدادى" إنما تشير على وجه الخصوص إلى :

(٨) المصدر السابق، نفس الموضع، ويظهر فى النشرة المطبوعة لكتاب "الفرق بين الفرق" هذا النقد فقط ، وباعتباره النقد الوحيد فى الرواية الثانية. لكن الكلمات الافتتاحية للنقد الوحيد فى الحكاية الأولى ، والتى تقول: فى النشرة المطبوعة، "وَجَبَ أيضاً"، تُظهر أن هذا النقد كان مسبقاً بنقد آخر مفقود. هذا النقد المفقود تتضمنه ترجمة "هورتن" الألمانية لرواية "البغدادى الأولى" - فى مخطوطة "برلين" (انظر: . Neues zur Modus theorie des abu Haschim", p. 49.

(٩) انظر فيما يلى ص ٦١٨ حاشية رقم ٢٨ .

(١٠) للوقوف على المعنى الاصطلاحي للتعبير العربى : لحال كان عليها" والذى أوردنا تفسيراً له بين المعقوفين [] ، انظر فيما يلى : التذييل رقم ٣ .

(١١) المصدر السابق، نفس الموضع .

(١٢) المصدر السابق، نفس الموضع .

(١٣) انظر فيما يلى ص ٢٧٧ وما بعدها .

(١٤) نفس الموضع .

١ - أن الأحوال بمعنى المحمولات predicates هي خواص properties للأشياء، وإلى ٢ - أن الأحوال بمعنى المحمولات هي أعراض "بمعينها في الموجودات الحية، وإلى ٣ - أن الأحوال بمعنى المحمولات هي الأجناس أو الأنواع. وهكذا ، فإن نظرية "أبي هاشم" في الأحوال ، بما هي نظرية عامة في الحمل، تنطبق على أربعة من الكليات الخمس التي أحصاها "فريريوس" (١٥) .

ولربما لأن الأحوال ألفاظ تحمل على موضوع ما من الموضوعات، وكل ألفاظ تُحمل على موضوع ما - فيما عدا أسماء الأعلام - تكون ألفاظاً كلية أصبح لفظ "الأحوال" يستخدم عند "أبي هاشم وأتباعه بمعنى الكليات universals . مثل هذا الاستخدام للفظ "الأحوال" يذكره "الغزالي" مباشرة في عبارته التي يقول فيها: "إن القوة العقلية تُدرك الكليات العامة العقلية التي يسميها المتكلمون أحوالاً" (١٦) . ويذكر كذلك مباشرة عند "موسى بن ميمون" في قوله : " الأحوال ، يريدون بذلك المعاني الكلية" (١٧) . وهو متضمن في عبارة "ابن حزم التي يقول فيها عن الأشعرية : "لذلك نفى القول بوجود مطلق ولون مطلق القائلون بنفى الأحوال وقال القائلون بإثباتها إنها لا موجودة ولا معدومة" (١٨) . وهو متضمن ، بالمثل، في عبارة "ابن رشد" التي يقول فيها: "ومن حماقات الأشعرية قولهم إن للناس أحوالاً ومعاني لا معدومة

(١٥) فريريوس: Prophecy (٢٣٢ - ٢٠٥م) . ناقد للأناجيل وفيلسوف. كان تلميذاً "أفلوطين". إلى جانب نشره لكتب "أفلوطين" وكتابه لكتاب عن "حياة أفلوطين" صنف "فريريوس" سبعة وسبعين كتاباً اشتملت على موضوعات متباينة ميتافيزيقية وأخلاقية وفيلولوجية واصطلاحية، وعلى خمسة عشر كتاباً ضد المسيحيين، إلى جانب شروحه على "أفلاطون" و"أفلوطين" و"أرسطو" و"ثاوفراسطس". كان أبرز وأهم شروحه وأكثرها تأثيراً من بعد هو كتاب "إيساغوجي" Isagoge على "مقولات" أرسطو، وهو الكتاب الذي ترجمه بوثيوس Boethius إلى اللاتينية. ويعد "فريريوس" مجادلاً أكثر منه فيلسوفاً أصيلاً. وقد مارس نفوذه الأعظم باعتبار أنه الذي أذاع فكر أفلوطين في الغرب اللاتيني. (المترجم)

(١٦) الغزالي: "تهافت الفلاسفة"، ص ٣٢٨ .

(١٧) ابن ميمون: "دلالة الحائرين" ج ١، فصل: ٥١، ص ٧٦ .

(١٨) ابن حزم: "الفصل"، ج ٤، ص ٢٠٨ .

ولا موجودة^(١٩). هذا الوصف السلبي للكليات له، كما سنرى فيما بعد^(٢٠)، معنى إيجابي أعني، معنى يعزو إلى الكليات وجوداً ضمن دائرة الوجود العقلي intramental existence في معارضة أولئك الذين يعزون إليها وجوداً مستقلاً خارج دائرة الوجود العقلي extramental existence وأولئك الذين يزعمون أيضاً أنها مجرد كلمات.

تأتي في الرواية الثانية، عقب بيان أصل نظرية "الأحوال" - فيما يقول "البغدادي" - جملة من الاعتراضات وضعها "أصحابنا" على "أبي هاشم"^(٢١). وكل مسألة كان "أبو هاشم" يجيب عليها، وكل إجابة كانت تحتوى على بعض المعلومات الإضافية عن نظرية الأحوال. هكذا يُقرّر في جوابه على إحدى المسائل إنه "لا يقول في الأحوال إنها موجودة ولا إنها معدومة"^(٢٢). ويبيّن "البغدادي" أن "أبا هاشم" في جوابه على تساؤلات "أصحابنا" يبدو أنه قد شرع في تطبيق نظريته في الأحوال على مشكلة الصفات الإلهية وشرع في التحدث عن "أحوال الباري عز وجل"^(٢٣)، وفي جوابه على سؤال يتعلق مباشرة بانطباق الأحوال على الباري قال: إنها "لا هي هو ولا غيره"^(٢٤)، وهذه، كما سنرى، صيغة قديمة، كان قد استخدمها الصفاتية في إنكارهم للمعتقد المسيحي بأن^(٢٥) كلام من الشخص الثاني والشخص الثالث من الأقانيم هو إله لكن "أبا هاشم" أعطاه معنى جديداً على اعتبار أنها إنكار لكل من حقيقة الصفات وإنكار كذلك لتصوير المعتزلة للصفات بماهى ألفاظ. وبلا ريب كانت لدى "أبي هاشم" في جوابه على مختلف التحديات الفرصة لأن يقول أيضاً إن الأحوال في انطباقها على الصفات الإلهية، شأن الأحوال بماهى نظرية عامة في الحمل، هي "لاموجودة ولا معدومة"،

(١٩) ابن رشد: "تهافت التهافت"، ص ٢٥٨.

(٢٠) انظر فيما يلي ص ٢٩٢.

(٢١) البغدادي: "الفرق بين الفرق"، ص ١٨١.

(٢٢) المصدر السابق، ص ١٨٢.

(٢٣) المصدر السابق، نفس الموضع.

(٢٤) المصدر السابق، نفس الموضع.

(٢٥) انظر فيما يلي: ص ٣٠٨.

لأننا نجد "الشهرستاني" يُقرر مباشرة أن "أبا هاشم" قد "أثبت أحوالاً هي صفات لا موجودة و [لا معدومة]" (٢٦).

هكذا وضع "أبو هاشم" نفسه في معارضة تصور الصفات عند كل من الصفاتية والمعتزلة. غير أنه يثور هنا في أذهانتنا سؤال: إذ بقدر ما تُعدُّ نظرية "أبي هاشم" في الأحوال إنكاراً لاعتبار الصفات ألقاظاً على نحو ما تصوّر المعتزلة فيلزم إذن ألا تكون الفروق بين مختلف الأحوال المحمولة على الله مجرد فروق اسمية أو لفظية ومن ثم فإن كثرة أحوال الذات الإلهية ليست مجرد كثرة اسمية أو لفظية؛ فكيف أمكن إذن "لأبي هاشم" أن يواجه حجة المعتزلة القائلة بما أن التوحيد يتضمن الوحدة الجوانية < الذاتية > للذات الإلهية بمعنى البساطة المطلقة فإن كثرة الأحوال في الله، على نحو ما تصورها "أبو هاشم" سوف لا تكون متفقة مع الوحدة الجوانية < الذاتية > لله ومع البساطة المطلقة للذات الإلهية؟ عندما كان الصفاتية يواجهون، كما رأينا أيضاً (٢٧)، بحجة المعتزلة هذه فإنهم كانوا ينكرون صراحة أن يكون معنى التوحيد متضمناً لوحدة جوانية بمعنى البساطة المطلقة، زاعمين أن التوحيد، وفق ما يتصورونه، لا يستبعد من الذات الإلهية كثرة من الأجزاء تكون منذ الأزل متحدة بعضها ببعض ومتحدة مع ذات الله تعالى. والسؤال، على ذلك، هو كيف أمكن "لأبي هاشم" أن يتعامل مع هذه الحجة؟ أو لم يجد نفسه مضطراً إلى اللجوء، شأنه في ذلك شأن الصفاتية، إلى إنكار البساطة المطلقة للذات الإلهية، أم أنه اكتشف طريقة ما لدفع حجة المعتزلة تلك؟

نجد إجابة على هذا السؤال في عبارة يقتبسها "الشهرستاني" - ويكررها على الدوام منسوبةً إلى "أبي هاشم" - في كتابيه: "الملل والنحل" و"نهاية الإقدام في علم الكلام" على السواء. فبعد أن قال في "الملل" إن أبا هاشم يثبت "أحوالاً هي صفات لا موجودة ولا معدومة ولا معلومة ولا مجهولة" (٢٨) يضيف "ثم أثبت للباري تعالى "حالة"

(٢٦) الشهرستاني: "الملل والنحل"، ص ٥٦.

(٢٧) انظر فيما سبق: ص ٢٢٤.

(٢٨) الشهرستاني: "الملل والنحل" ص ٥٦.

أخرى "أوجبت" تلك الأحوال" (٢٩) . وينفس الألفاظ غالباً يقول في "نهاية الإقدام":
 "وأثبت "حالة" أخرى توجب هذه الأحوال" (٣٠) . ويقتبس - في موضع آخر من "نهاية
 الإقدام" قول "أبي هاشم": العالمية حال والقادرية حال ومفيدهما "حال" يوجب الأحوال
 كلها" (٣١) . وفي موضع آخر أيضاً من نفس الكتاب، يجعل أحد خصوم نظرية الأحوال
 يقول: "أليس قد أثبت أبو هاشم حالاً للبارى سبحانه توجب كونه عالماً قادراً؟" (٣٢)
 وتوجد أيضاً - فيما أعتقد - إشارة إلى الفرق بين كثرة الأحوال في انطباقها على الذات
 الإلهية وكثرة الأحوال في انطباقها على غيره من الموجودات؛ فبعد تقرير أن ألفاظ
 "موجود" و"حي" و"عالم" - التي تُحمل على الله عند أتباع "نسطور" Nestorius (٣٣) -
 هي التي نجدها مستخدمة عند "أبي هاشم" يضيف الشهرستاني قوله: "ويرجع منتهى
 كلامه إلى إثبات كونه تعالى موجوداً حياً ناطقاً كما تقول الفلاسفة في حدّ الإنسان،
 إلا أن هذه المعاني تتغاير في الإنسان لكونه مركباً، وهو جوهر بسيط غير
 مركب" (٣٤) . والفرق الذي تحدث عنه "أبو هاشم" في تلك العبارة يرجع بلا شك إلى
 ما يقوله هنا وهو أن الأحوال المختلفة التي تُحمل على الذات الإلهية تنبع كلها من حال

(٢٩) المصدر السابق، نفس الموضع.

(٣٠) الشهرستاني: "نهاية الإقدام"، ص ١٨٠.

(٣١) المصدر السابق، ص ١٩٨.

(٣٢) المصدر السابق، ص ١٤٠. ويلاحظ أن "ولفسون" ترجم كلمة "قادراً" في نص الشهرستاني بـ willing بدلاً من Powerful !

(٣٣) نسطور : ازدهر في القرن الخامس الميلادي. كان بطريرك القسطنطينية (٤٢٨ - ٤٣١ م). يُنسب إليه المذهب النسطوري الذي ينكر ألوهية المسيح. قال نسطور إن مريم العذراء لم تلد الإله بل ولدت الإنسان فقط ثم اتحد بعد ولادته بالأقنوم الثاني (الكلمة) اتحاداً مجازياً لأن الله وهبه المحبة فصار بمنزلة الابن. أدين نسطور وأتباعه بالهرطقة وطردوا من الكنيسة في مجمع "أفسوس" الأول سنة ٤٣١ م. انحاز النساطرة مؤخراً إلى الرأي القائل بالامتزاج بين اللاهوت والناسوت أي القول بطبيعتين في المسيح فانحرفوا بذلك عن مذهب "نسطور" الأصلي. انتشر المذهب في بلاد كثيرة في الشام والعراق وامتد إلى فارس والهند والصين. (المترجم)

(٣٤) الشهرستاني: "الملل والنحل"، ص ١٧٥.

وفي ذلك يقول الشهرستاني: "وأشبه المذاهب بمذهب نسطور في الأقانيم أحول أبي هاشم من المعتزلة، فإنه يثبت خواص مختلفة لشيء واحد ويعني بقوله هو واحد بالجوهر أي ليس مركباً من جنس بل هو بسيط واحد". (الملل والنحل، ص ١٧٥) (المترجم)

واحدة. ونجد عند "فخر الدين الرازي" عبارات موازية لعبارات "الشهرستاني" تلك. ففي موضع، ينسب "الرازي" إلى "أبي هاشم" الرأي القائل بأن "العالمية والقادرية والحياتية والموجودية معللة بحالة خامسة، مع أن الكل قديم"^(٢٥)، وهو ما يتضمن أن الأحوال الأربعة المذكورة وجبت بحالة خامسة منذ الأزل. وفي موضع آخر ينسب إلى "أبي هاشم" قوله: "إن ذات الله مساوية لسائر الذوات في الذاتية وإنما تخالفها بحالة توجب أحوالاً أربعة هي: الحياتية والعالمية والموجودية والقادرية"^(٢٦). ومن الملاحظ أنه لا يذكر لنا، في أي من هاتين الفقرتين، ما تلك الحالة الموجبة لحالات الذات الإلهية. ومهما يكن الأمر، فإن هذه المعلومة يثيرها "الطوسي" في تعليقه على العبارة الثانية التي اقتبسها "الرازي" وهو إذ يستخدم لفظ "الصفة" للدلالة على لفظ "الحال"، يلاحظ أن "الصفة" التي تفرد "أبو هاشم" بإثباتها لله تعالى دون غيره.. هي صفة "الإلهية"^(٢٧). فحال "الإلهية" Godhood على هذا تخصُّ الله وحده - وهي التي بما هي كذلك - سمّاها أرسطو خاصية property (= ιδιον)، وهي كما عرفها: ما يُحمَلُ على شيء ويخصُّ "ذلك الشيء وحده فقط"^(٢٨). وبالفعل يصف "الجويني" -كما سنرى- تلك الحال الوحيدة عند "أبي هاشم" بأنها "أخصُّ صفاته تعالى"^(٢٩).

وإذن، فطبقاً لهذه العبارات قدّمت نظرية الأحوال بدعتين:

الأولى، أنها أعطت معنى جديداً للصيغة القديمة: "ليس الله وليس غيره" وصاغت أيضاً الصيغة الجديدة: "ليس موجوداً وليس معدوماً"، مستخدمة كلتا هاتين الصفتين لوصف الأحوال في مقابل الصفات التي تصوّرها كل من الصفاتية والمعتزلة.

(٢٥) فخر الدين الرازي: "مُحصَلُ أفكار المتقدمين"، ص ٥٥.

(٢٦) المصدر السابق، ص ١١١.

(٢٧) المصدر السابق، نفس الموضع، حاشية رقم (٢).

(٢٨) Topics 1,5. 102a, 18-19. وانظر: Philo, 11, p. 131.

(٢٩) الجويني: "الإرشاد"، ص ٤٧. نص عبارة "الجويني" هو: "لكونه على حالة هي أخص صفاته وتلك الحالة توجب له كونه حياً عالماً قادراً". (ص ٤٧) (المترجم)

والثانية، أنها قَدِّمَتِ الرَّأْيَ الْقَائِلَ بِأَنَّ الْأَحْوَالَ، وهى الاسم الجديد للصفات، متعلّقة بالله تعلّق المعلول بعَلَّتِهِ. وكان ذلك شيئاً جديداً، لأنه لم تكن توجد بالنسبة للصفاتية علاقة علّية بين الله وصفاته. ومنذ البداية تمّ الحديث عن الصفات بما هى موجودة مع الله منذ الأزل أو بما هى متضمّنة فى ذاته، أو بما هى وجود مضاف إلى ذاته، دون القول إنها تنبثق عنه تعال انبثاق المعلول عن علّته. وفيما يتعلق بصفة الكلام وحدها، أى القرآن الأزلّى، فإن الله يُتصور على أنه علة تلك الصفة. وغياب أى تصور للعلاقة العلية بين ذات الله وصفاته عند الصفاتية السلفيين متضمّن بوضوح فى وصف "ابن كلاب" للصفات الأزلية بأنها "لم تزل غير مخلوقة"^(٤٠)، أى غير معلولة منذ الأزل ويتضح هذا أكثر عند "الغزالي" الذى يناقش صراحة مشكلة العلاقة بين ذات الله وصفاته. والرأى الذى يذهب إليه - فى الحقيقة - هو أن يُقال إن الذات ليست فى حاجة فى وجودها إلى الصفات، على حين أن الصفات فى حاجة فى وجودها إلى الذات، على نحو ما تكون الصفات فى حاجة إلى "الموصوف" الذى توجد فيه^(٤١). لكن وجود صفات فى موصوف لا يؤسّس بينهما علاقة علّية بالمعنى الحقيقى للفظ العلية، أى بمعنى العلاقة بين المعلول و"علته الفاعلية" *effecient cause*، حتى على الرغم من أن الفلاسفة يسمّون الموصوف الذى تُحمل عليه صفة من الصفات علةً قابلية *receptive cause*، والصفة المحمولة على موصوف "معلولاً"^(٤٢).

يُلاحظ، فى المعارضة التى أثارته نظرية "الأحوال" بين الصفاتية أن مسألة الصياغة أصبحت هى وحدها موضوع النقاش، ولم تعد مسألة العلاقة العلية بين الله وصفاته تناقش أبداً. وربما دلّ هذا على أن هذا الاختلاف، برغم وجوده، لم يكن معتبراً موضوعاً ذا مغزى دينى. وفى الواقع، بعد قرون ثلاثة، نجد "ابن قدامة" الحنبلى

(٤٠) ابن حزم: "الفصل" ج٤، ص ٢٠٨.

(٤١) الغزالي: "تهافت الفلاسفة"، ص ١٦٦.

(٤٢) المصدر السابق، ص ١٦٦-١٦٧. وفى ذلك يقول الغزالي: "فإن قيل واجب الوجود المطلق هو الذى ليس له علة فاعلية ولا قابلية فإذا سلّم أن له علة قابلية فقد سلّم كونه معلولاً. قلنا تسمية الذات القابلة علة قابلية من اصطلاحاتكم". (المترجم)

(١٢٢٣م) يقول - انطلاقاً من عقيدته السلفية ودون أن يتأثر بنظرية الأحوال عند "أبي هاشم" -: "إن صفاته منه" (٤٣) ، أى أنها تنبع من الله بما هو علتها.

إن نظرية الأحوال التى ظهرت بين المعتزلة بما هى صيغة معتدلة من إنكارهم للصفات قد تنبأها بعض الأشاعرة على اعتبار أنها صيغة معتدلة من مذهبهم فى إثبات الصفات، وذلك تبعاً لشهادة "ابن حزم" (٤٤) . ويذكر "الشهرستاني" "فى نهاية الإقدام" أمثلة على هؤلاء الأشاعرة: "الباقلانى" و"الجوينى"؛ فهو يقول عن "الباقلانى" إنه بعد تردد قبل نظرية الأحوال (٤٥) ويقول عن "الجوينى" إنه أثبت الأحوال أولاً ثم نفاهما بعد ذلك (٤٦) . وبالمثل، يصف "فخر الدين الرازى" كلاً من "الباقلانى" و"الجوينى" بأنهما تبنيًا نظرية الأحوال (٤٧) . لكن، كما سنرى، على الرغم من أن كليهما فى تبنيهما لنظرية الأحوال قد حاولا التوفيق بينها وبين عقيدتيهما فى الصفات، إلا أن طريقتيهما فى التوفيق لم تكونا متماثلتين.

الطريقة التى وفق بها الباقلانى بين نظرية الأحوال وبين عقيدته فى الصفات يمكن فهمها من فقرة أوردها "الشهرستاني" - فى كتابه "الملل والنحل" - تنطوى على عناصر ثلاثة: أولاً، يستخرج "الشهرستاني" من أحد مؤلفات "الباقلانى" الحجة التى قال بها

(٤٣) ابن قدامة: "تحريم النظر"، ص ١٢. وفى ذلك يقول "ابن قدامة": "لا يوصف الله تعالى بأكثر مما وصف به نفسه بلا حد ولا غاية ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾. الشورى: ١١ فنقول كما قال ونصفه كما وصف نفسه، لا تتعدى ذلك، ولا تُزِيل عنه صفة من صفاته لشناعة شنته. تؤمن بهذه الأحاديث > أى أحاديث الصفات > ونقرها ونعمرها كما جاءت بلا كيف ولا معنى إلا على ما وصف به نفسه تبارك وتعالى . وهو، كما وصف نفسه، سميع بصير بلا حد ولا تقدير. صفاته منه وله. لا تتعدى القرآن والحديث والخبر، ولا نعلم كيف ذلك إلا بتصديق الرسول صلى الله عليه وسلم وتثبيت القرآن". (ص ١٢). (المترجم)

(٤٤) انظر فيما يلى ص ٣١٣ - ٣١٤.

(٤٥) الشهرستاني: "نهاية الإقدام"، ص ١٣١. ويبيّن "الشهرستاني" موقف "الباقلانى" من "نظرية الأحوال" بقوله: "وأثبتها القاضى "أبو بكر الباقلانى" رحمه الله بعد تردد الراى فيها على قاعدة ماذهب إليه ونفاهما صاحب مذهب الشيخ "أبو الحسن الأشعري" وأصحابه رضى الله عنهم". ("نهاية الإقدام") (المترجم)

(٤٦) المصدر السابق، نفس الموضع. وعن موقف "الجوينى" من نظرية الأحوال، يقول "الشهرستاني": "وكان إمام الحرمين من المثبتين فى الأول والنافين فى الآخر". ("نهاية الإقدام") (المترجم)

(٤٧) فخر الدين الرازى: "مُحَصِّلُ أَفْكَارِ الْمُتَقَدِّمِينَ"، ص ٢٨.

"الأشعري" ضد صيغة الأحوال، وهي: إن الأحوال لا موجودة ولا معدومة، على أساس أن هذه الصيغة خروج على مبدأ "الثالث المرفوع"^(٤٨). وثانياً، تشير الفقرة إلى أن الباقلاني رفض تلك الحجة وأثبت رأيه في الأحوال دون أن يتخلى بالفعل عن عقيدته في الصفات بما هي "معاني" قائمة بذات الله. وثالثاً، تقتبس الفقرة قول الباقلاني: "الحال الذي أثبتته أبو هاشم هو الذي نُسِمِيَه صفة خصوصاً إذا أثبت حالة أوجبت تلك الصفات"^(٤٩).

وهكذا، مهما يكن من أمر، فإن محتوى النظرية التي صاغها "أبو هاشم" في الأحوال، قام على أساس تصوره لحال وحيدة Single mode هي علة لكل الأحوال الأخرى.

ولم يكن توفيق "الجويني" بين الأحوال والصفات قائماً على أساس قبول رأى "أبي هاشم" لحال وحيدة هي علة بقية الأحوال. وعلى خلاف الباقلاني، رفض "الجويني" ذلك الرأى واعتبره زندقة.

وعلى ذلك، نجده في "الإرشاد" بعد قوله: "واتفقت المعتزلة ومن تابعهم من أهل الأهواء على نفي الصفات"^(٥٠)، يعد طوائف ثلاث من هذا القبيل، والثانية منهما يصفها على هذا النحو: "واختار آخرون عبارة أخرى فقالوا هذه الأحكام > أى أحكام الصفات < ثابتة للذات لكونه على حالة هي أخص صفاته وتلك الحالة توجب له كونه عالماً قادراً"^(٥١). وهذا الرأى الموصوف على هذا النحو هو رأى "أبي هاشم" - فيما هو واضح تماماً.

(٤٨) أى : أنه لا واسطة بين الوجود والعدم وبين الإثبات والنفي، فذلك مُحال. (المترجم)
(٤٩) الشهرستاني: "الملل والنحل"، ص ٦٧. وفي ذلك يقول "الشهرستاني": "فإن إثبات صفة لا توصف بالوجود ولا بالعدم إثبات واسطة بين الوجود والعدم والإثبات والنفي وذلك محال فتعين الرجوع إلى صفة قائمة بالذات وذلك مذهب > أى الأشعري < على أن القاضي أبا بكر الباقلاني من أصحاب الأشعري قد ردّ قوله في إثبات الحال ونفيها وتقرّر رأيه على الإثبات، ومع ذلك أثبت الصفات معاني قائمة به لا أحوالاً، وقال: الحال الذي أثبت أبو هاشم هو الذي نسميه صفة خصوصاً إذا أثبت حالة أوجبت تلك الصفات".
(الملل والنحل) (المترجم)

(٥٠) الجويني: "الإرشاد"، ص ٤٦-٤٧.

(٥١) المصدر السابق، ص ٤٧.

والطريقة التي يوفقُ بها "الجويني" بين الأحوال وبين الصفات يمكن فهمها من دراسة فصلين من فصول كتابه "الإرشاد"، يتناول أحدهما الصفات الإلهية تحت عنوان "القول فيما يجب لله تعالى من الصفات" (٥٢)، والآخر يتناول الأحوال بما هي نظرية عامة في الحمل تحت عنوان "القول في إثبات العلم بالصفات" (٥٣). وربما كانت صياغة عنوان هذين الفصلين تشير إلى أن الألفاظ المحمولة على الله، والتي يشير "الجويني" إليها على أنها صفات، يعتبرها كذلك أحوالا عند استخدامها في النظرية العامة للحمل. لكن تناوله للصفات باعتبارها أحوالا إنما يظهر بجلاء أكثر من المقارنة الدقيقة بين وصفه وتصويره لما يجده نوعين من الصفات الإلهية وبين وصفه وتصويره لما يجده نوعين من الأحوال. نعلم من مثل هذه المقارنة أن ما يتعلق بالصفات الإلهية التي يسميها صفات نفسية (٥٤)، أي صفات الذات الإلهية نفسها، مثل "القديم" (٥٥)، و"الواحد" (٥٦)، و"الباقي" (٥٧)، يتطابق مع ما يشكل - بالنسبة للنظرية العامة في الأحوال - الصيغة الأولى للأحوال غير المعللة، أي الخواص (٥٨). وعلى هذا فإنه يعتبر مثل هذا النوع من الصفات أحوالا يصفها بأنها لا موجودة ولا معدومة (٥٩). وكذلك فإن ما يسميه - فيما يتعلق بالصفات الإلهية - صفات معنوية (٦٠) مثل "عالم" و"قادر" و"حي" (٦١) و"مريد" (٦٢) و"سميع" (٦٣) و"بصير" (٦٤) و"متكلم" (٦٥) هو ما يسميه فيما يتعلق

(٥٢) المصدر السابق، ص ١٧.

(٥٣) المصدر السابق، ص ٤٦.

(٥٤) المصدر السابق، ص ١٧.

(٥٥) المصدر السابق، ص ١٨.

(٥٦) المصدر السابق، ص ٣٠.

(٥٧) المصدر السابق، ص ٤٦.

(٥٨) المصدر السابق، ص ٤٧؛ وانظر فيما يلي: ص ٢٨١ - ٢٨٢.

و"الخواص" هي ما يقصد به الجويني: الأحكام التابعة للذات عن معنى قائم بها نحو كون الحي حيا وكون القادر قادرا، أي كل صفة إثبات لذات من غير علة زائدة على الذات. ("الإرشاد"، ص ٤٧) (المترجم)

(٥٩) المصدر السابق، نفس الموضع.

(٦٠) المصدر السابق، ص ١٧.

(٦١) المصدر السابق، ص ٣٧.

(٦٢) المصدر السابق، نفس الموضع.

(٦٣) المصدر السابق، ص ٤٣.

(٦٤) المصدر السابق، ص ٤٥.

(٦٥) المصدر السابق، ص ٥٨.

بالنظرية العامة للأحوال - بـ "الأحوال المعللة" (٦٦) ، والعلة لما يسميه "معنى" (٦٧) ، وهو ما يعطينا الحق في أن نستدل "أنه كان يقصد بـ "الصفة المعنوية" "معنى" أحدث صفات (٦٨) . وبناء عليه، فإن صفات مثل عليم وقادر وحى ومريد وسميع وبصير ومتكلم هي أحوال لا موجودة ولا معدومة، ولكن كل حالة من هذه الأحوال معللة بواسطة معنى مطابق لها، مثل العلم، والقدرة، والحياة، والإرادة، والسمع، والبصر، والكلام، وكل معنى من هذه المعاني صفة حقيقية موجودة في الله. هذه هي الكيفية التي وفق "الجويني" بها بين الأحوال وبين الصفات. وبالطبع، يجب أن يكون مفهوماً أنه في حالة الأحوال، بما هي نظرية في الصفات الإلهية، تكون العلاقة العلوية بين المعنى وبين ما يطابقه من حال هي علاقة أزلية، مماثلة للعلاقة الأزلية المتضمنة في تصور حدوث أزلي على نحو ما هو مستخدم في المسيحية وفي فلسفة "أفلوطين" (٦٩) . ونمط "الجويني" في التوفيق بين الأحوال والصفات هو ما كان يتمثله "الرازي" بوضوح تام وهو يقول، بعد إشارته إلى "أولئك الذين يؤيدون الأحوال بين أهل السنة"، وفي إشارة واضحة إلى ما يسميه الجويني بـ "صفات معنوية": "وزعموا أن عالمية الله تعالى صفة معللة لمعنى قائم به وهو العلم" (٦٩) .

(٦٦) المصدر السابق، ص ٤٧.

(٦٧) المصدر السابق، نفس الموضع.

(٦٨) المقصود هنا بلفظ "معنوية" - فيما هو واضح تماماً - "معنى معلل" Caused، يُشار إليه على أنه يحدث لأحوال مثل "عالم" وقادر وما شابه ذلك لمن له العلم والقدرة وما شابه ذلك، وكل منها معنى، وعلى اعتبار أنها عللها الخاصة respective Causes. وبهذا المعنى لمثل هذه الأحوال من قبيل "عالم" و"قادر" يُستخدم تعبير "صفات معنوية" في رسالة "فضالي" "كفاية" (ص ٧) في مقابل تعبير "صفات المعاني" المستخدم (في صفحة ٥٦) بمعنى صفات الذات مثل "العلم" و"القدرة". وعلى أية حال، ففي فقرة مقتبسة من كتاب "الكشف عن مناهج الأدلة" ص ٥٦ (وانظر فيما يلي ص ٢١٢ حاشية رقم ٤٥)، يستخدم "ابن رشد" لفظ "معنوية" بما هو وصف لعقيدة الأشعرى في حقيقة الصفات. ومن الواضح تماماً أن اللفظ يستخدم بمعنى "واقعي" real، أي باعتباره صفة "للمعنى" وحيث يكون المعنى مستخدماً للدلالة على "الشيء" thing الذي يكون مستخدماً على أنه مكافئ له (انظر فيما سبق ص ١٩٢).

(٦٩) انظر فيما يلي ص ٤١٦.

(٦٩) الرازي: "محصل أفكار المتقدمين" ص ١٢١.

هناك عرض دقيق لما يظهر بوضوح تماماً أنه توفيق "الجويني" بين الأحوال وبين الصفات وذلك في مناقشة "فضالي" للصفات: قادر ومريد وعليم وحى وسميع وبصير ومتكلم. ويمكن اثبات مناقشته هنا على النحو التالي:

عندما يكون لذات من الذوات قُدرة يقال عنها إنها قادرة. وعلى أية حال، فهناك فرق بين اللفظ "قدرة" واللفظ "قادر". القُدرة هي شيء موجود بالفعل [وهي على هذا صفة حقيقية: "معنى"]^(٦٩ب)، والصفة "قادر" لا موجودة ولا معدومة وهي على ذلك حال. وهناك أيضاً فرق بين العلاقة التبادلية لهذين اللفظين > : قدرة - قادر < في انطباقهما على المخلوقات وانطباقهما على الله. ففي حالة انطباقهما على المخلوقات فإن القُدرة الموجودة بالقادر هي علاقة "علّة"؛ وفي حالة انطباقها على الله، على حين أن القدرة فيه <تعالى> وكونه قادراً كلاهما قديمان "لا يقال إن القُدرة هي علّة كونه قادراً، بل يُقال فقط إن بينهما تلازماً"^(٦٩ج). وما قيل عن اللفظ قادر يصدق من ثم أيضاً على الألفاظ الستة المحمولة الأخرى المذكورة من قبل، والتي كلها أحوال^(٦٩د). وإذن فإن كل الأحوال كذلك يجب أن توصف بأنها "صفات معنوية"، وصفات مشتقة من ألفاظ جوهرية مطابقة لها على وجه الخصوص، والتي هي "صفات المعاني"، صفات

(٦٩ب) انظر فيما سبق الحاشية (٦٩ أ).

(٦٩ج) فضالي: "كفاية العوام من علم الكلام"، ص ٥٥.

يشرح "الباجوري" "التلازم" بأنه "تفاعل من الجانبين فكل منهما لازم وملزوم". (تحقيق المقام على كفاية العوام في علم الكلام ص ٥٦، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة د.ت) (المترجم)

وفي علاقة القدرة بـ القادر يقول فضالي: "من صفاته الواجبة له تعالى كونه قادراً، وهي صفة قائمة بذاته تعالى غير موجودة وغير معدومة. وهي غير القدرة وبينها وبين القُدرة تلازم. فمتى وجدت القُدرة في ذات وجد فيها الصفة المسماة بالكون قادراً سواء كانت للذات قديمة أو حادثة، فذات زيد خلق الله تعالى فيها القدرة على الفعل وخلق فيها صفة تُسمى كون زيد قادراً. وهذه الصفة تُسمى حالاً، والقدرة علّة فيها في حق الحوادث. وأما في حق تعالى فلا يُقال القُدرة علّة في كون الله تعالى قادراً بل يُقال بين القُدرة وكونه تعالى قادراً تلازم.

وقالت المعتزلة بالتلازم بين قُدرة الحادث وكون الحادث قادراً، إلا أنهم لا يقولون بخلق الله الصفة الثانية، بل متى خلق الله القُدرة في الحادث نشأ عنها صفة تُسمى كونه قادراً من غير خلق". (كفاية

العوام ص ٥٦-٥٧). (المترجم)

(٦٩د) فضالي: "كفاية العوام" ص ٥٥.

بمعنى الأشياء الحقيقية *real things* ، والتي تكون علاقتها بأحوالها الخاصة في حالة المخلوقات علاقة علّة وفي حالة الله تكون مجرد علاقة تلازم ضروري^(٥٦٩هـ) .

ترتبط نظرية الأحوال باسم "أبي هاشم"، ولا يوجد، على قول "الشهرستاني"، قبل "أبي هاشم الجبائي" ذكر لنظرية الأحوال^(٧٠) . و"الشهرستاني" نفسه يحاول أن يبين أيضاً في كتاب آخر له أن "أبا الهذيل"، الذي عاش قبل "أبي هاشم" بحوالي قرن، كان يعتقد رأياً شبيهاً بنظرية الأحوال عند "أبي هاشم"^(٧١) ، أى أنه حاول أن يبين بعبارة أخرى، أن "أبا الهذيل" قد استبق "أبي هاشم" في نظرية الأحوال.

يثبت "الأشعري" الرأي الأصلي "لأبي الهذيل" كما يلي: إن الله "عالم بعلم هو هو، وهو قادر بقُدرة هي هو، وهو حي بحياة هي هو"^(٧٢) . ويورد "البغدادي" الجزء الثاني فقط من صيغة "أبي الهذيل" هذه؛ إذ نقرأ عنده مايلي: "إن علم الله سبحانه وتعالى هو الله وقدرته هي هو"^(٧٣) . ويورد "ابن حزم" رأى "العلّاف" هكذا: "علم الله تعالى لم يزل وهو الله"^(٧٤) . ونقرأ عند "الشهرستاني" الصيغة القائلة: "البارى تعالى عالم بعلم هو نفسه"^(٧٥) . أو "البارى تعالى عالم بعلم وعلمه ذاته قادر بقُدرة وقدرته ذاته حي بحياة وحياته ذاته"^(٧٦) .

ويُعلّق "الشهرستاني" على هذه الصيغة الأخيرة لنظرية "أبي هاشم" في الصفات، بقوله: "والفرق بين قول القائل عالم لذاته لا بعلم وبين قول القائل عالم بعلم هو ذاته أن

(٥٦٩هـ) المصدر السابق، ٥٦-٥٧؛ وانظر فيما سبق الحاشية ٦٨.

(٧٠) الشهرستاني: "نهاية الإقدام"، ص ١٣١. وفي ذلك يقول "الشهرستاني": "اعلم أن المتكلمين قد اختلفوا في الأحوال نفياً وإثباتاً بعد أن أحدث أبو هاشم رأيه فيها وما كانت المسألة مذكورة قبله أصلاً فأنبتها أبو هاشم". (المترجم)

(٧١) الشهرستاني: "الملل والنحل"، ص ٣٤. وفي استباق "أبي الهذيل" لنظرية العلّاف يقول "الشهرستاني" هنا: "وإن أثبت أبو الهذيل هذه الصفات وجوهاً للذات فهي بعينها أقانيم النصارى أو أحوال أبي هاشم". (المترجم)

(٧٢) الأشعري: "مقالات الإسلاميين"، ص ١٦٥؛ وانظر ص ١٨٨.

(٧٣) البغدادي: "الفرق بين الفرق"، ص ١٠٨.

(٧٤) ابن حزم: "الفصل"، ج ٢، ص ١٢٦.

(٧٥) الشهرستاني: "نهاية الإقدام"، ص ١٨٠.

(٧٦) الشهرستاني: "الملل والنحل"، ص ٣٤.

الأول نفى الصفات والثاني إثبات ذات هو بعينه صفة أو إثبات صفة هي بعينها ذات. وإن أثبت أبو الهذيل هذه الصفات وجوها للذات فهي بعينها أقانيم التصارى أو أحوال أبي هاشم^(٧٧).

وما يريد قوله هو هذا: عندما يكون تعبير "عالم لذاته" مقيداً بالتعبير "لا بعلم"، وهي تلك الصيغة التي يستخدمها النظام^(٧٨)، لكن "الشهرستاني" نفسه ينسبها إلى المعتزلة عموماً^(٧٩)، فإن ذلك يعنى أن الصفات ليست موجودة، وإنما هي مجرد "ألفاظ" أو ما يمكن تسميته في اللاتينية مجرد Flatus Vocis : تعبيرات لفظية، حتى إنها عندما تحمل على الله فإن كل محمول يكون فقط اسماً من أسماء الله. وعلى أية حال، فإن هذا ليس هو رأى "أبي الهذيل". وعندما يبدأ بقوله: "الله عالم بعلم" ثم يعقب مباشرة فيقيد هذه العبارة بقوله: "وعلمه هو ذاته" أو أنه "هو هو"، فإن قوله يُسلم إذن إلى تأويلين:

أولاً : قد يعنى قول "أبي الهذيل" أن العلم هو الله نفسه – وهو تأويل يعطيه "ابن الروندی" للعبارة – كما سنرى، لكن هذا التأويل يرفضه "الخيّاط" كما يرفضه "الشهرستاني" نفسه^(٨٠)، على نحو ما سنرى أيضاً.

ثانياً : ربما يعنى قول "أبي الهذيل" أن "العلم" أو أى صفة أخرى هو، من ناحية، غير الله، ومن ناحية أخرى هو الله نفسه؛ وبعبارة أخرى ربما يقصد "أبو الهذيل" أن صفة العلم، مثلاً، موجودة من ناحية، ومعدومة من ناحية أخرى، أو أنها لا موجودة

(٧٧) المصدر السابق، نفس الموضع.

(٧٨) الأشعرى: "مقالات الاسلاميين"، ص ٤٨٦؛ حيث يثبت "الأشعرى" قوله عن النظام هكذا "إنه كان ينفى العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر وصفات الذات، ويقول: إن الله لم يزل عالماً حياً قادراً سميعاً بصيراً قديماً بنفسه، لا بعلم وقدرة وحياة وسمع وبصر وقدم، وكذلك قوله فى سائر صفات الذات". (المترجم)

(٧٨) الشهرستاني: "الملل والنحل" ص ٢٠. وهنا يثبت "الشهرستاني" قوله: "فالذى يعم طائفة المعتزلة من الاعتقاد القول بأن الله تعالى قديم والقدم أخص وصف ذاته ونفوا الصفات القديمة أصلاً فقالوا هو عالم لذاته قادر لذاته حتى لذاته لا بعلم وقدرة وحياة هي صفات قديمة ومعاني قائمة به لأنه لو شاركته الصفات فى القدم الذى هو أخص الوصف لشاركته فى الإلهية". (المترجم)

(٨٠) انظر فيما يلى ص ٣٢٩ – ٣٣٠.

ولا معدومة، ومن ثمَّ فهي ليست غير الله، وليست هي نفسها الله. غير أن مثل هذا التأويل، فيما يواصل "الشهرستاني" قوله يعنى ضمنا أن العلم وسائر الألفاظ التي تُحمَل على الله إنما هي معتبرة عند "أبي الهذيل" و"جوها" للذات الإلهية^(٨١). وذكره هنا لأقائيم النصارى إشارة، كما سنرى^(٨٢)، إلى أولئك المسيحيين الذي يقارن "الشهرستاني" صياغتهم للتثليث بصياغة "أبي هاشم" للأحوال ومن ثمَّ إشارة إلى أن الأقائيم يمكن أن توصف عندهم كذلك بأنها "وجوه" للذات الإلهية.

هذا ما يمكن أن يفهمه المرء من "البغدادى" و"الجوينى" و"الشهرستاني" فيما يتصل بتاريخ ومعنى نظرية الأحوال عند "أبي هاشم" وعلاقتها بمشكلة الصفات الإلهية. والنقاط الأساسية فى تاريخها ثلاث نقاط :

١ - إنها بدأت "بأبي هاشم" فى نقده لنظرية "معمّر" فى المعانى بما هى نظرية عامة فى الحَمَل <الإسناد> .

٢ - إن "أبا هاشم" طبقها بعد ذلك على الصفات الإلهية كنوع من التوسط بينه وبين زملائه من المعتزلة فى إنكارهم الكامل للصفات .

٣ - إنه تَمَّ، فيما بعد، تبنيها فى صيغة أخرى، عند بعض الصفاتية، على أنها نوع من التوسط بينهم وبين عقيدة زملائهم الصفاتية فى الإقرار بالحقيقة المطلقة للصفات.

هناك تفسيرات أخرى موجزة لنظرية "أبي هاشم" فى الأحوال نجدها عند :

١ - شمولدرز A. Shmolders الذى يقول ببساطة: "إن كلمة "الحال" état هى الكلمة الأكثر تعقيداً بسبب اتساع مدلولها، وذلك بسبب استخدامى لتعبير "أرسطو"، $\deltaυνάμει\ \text{ou}$ أو بالأحرى للاصطلاح النوعى للتعبير عن هذه الطريقة فى الوجود". (انظر كتابه : Essai [1842], p. 197) .

(٨١) انظر فيما يلى ص ٢٣٠ - ٢٣١.

(٨٢) انظر فيما يلى ص ٤٦٦ - ٤٦٧.

٢ - هورفوتس S. Horovitz ، الذي يعتبرها تستند بالكلية إلى نظرية أفلاطون في "المثل" (انظر كتابه: Kalam [1909] pp. 54- 69) .

٣ - هورتن M. Horten الذي توصل بعد دراسات عديدة له مطولة في الموضوع: ("Die Modus- theorie des abú Háschim," ZDMG, 63: 303- 324 [1909]; Systeme [1912], pp. 411- 418; "Neues Zur Modustheorie des abú Háschim", Festgabe Zur 60. Geburtstag Clemens Baeumker [1913], pp. 45- 53) إلى النتيجة التالية : إن نظرية "معمر" ونظرية "أبي هاشم" قد نشأتا عن الأفكار التي توجد أصلا في فلسفة الفايثيشكا Vaisesika : أنظر: (Die Philosophie des Islam [1924], p. 185; وانظر أيضا: Systeme, p. 416, n.2) .

٤ - سيمون فان دن برج Simon Van den Bergh الذي يأخذ لفظ "الحال" على أنه ترجمة للفظ الرواقى πως εχον وأن النظرية التي تقوم على لفظ "الحال" ذاك تعكس المناقشة الرواقية لك λεκτα (Averroes' Tahafut al Tahafut [1954], v.11, p.4) (٨٣) .

٥ - ألبير نصري نادر A. N. Nader ، الذي يقول عن نمطي الأحوال اللذين وردا في كتاب "نهاية الإقدام" للشهرستاني (انظر فيما يلي ص ١٨٣ وما بعدها) أنهما يستحضران إلى الذهن "الأحكام التأليفية التي قال بها كانط"، ويقول بالنسبة للأحوال الإلهية: "لكي نفهم "الأحوال" فهما أفضل يمكن أن نقربها من الأحكام التحليلية عند كانط" (Le Systeme Philosophique des Mu'tazila [1956], pp. 211- 212, p. 212, m.1) .

(٨٣) انظر فيما يلي ص ٢٩٨ حاشية رقم (٢١ أ).

تذييل (أ)

التصنيف الثنائي والتصنيف الثلاثي للأحوال

نفهم من روايتين سابقتين "البغدادى" رواهما عن "أبى هاشم" أن لفظ الحال الذى أتفق على ترجمة إلى الإنجليزية بكلمة mode كان يُستخدم عند "أبى هاشم" للدلالة على شىء موجود فى شخص من حيث هو مختلف عن شخص آخر، ذلك الاختلاف يُعبر عنه بلفظ معين يُحمل عليه وأن ذلك اللفظ المحمول يُسمى حالاً. وبهذا الاستعمال الذى تمثله اللفظ "الحال" يقسم "أبو هاشم" - فيما رواه "البغدادى" - الأحوال إلى فئات ثلاث، كل منها تتميز بكيفية خاصة يكون لفظ الحال محمولا بها على موضوعه: ففي الفئة الأولى، يكون محمولا على موضوعه "لذاته"، وفي الفئة الثانية يكون محمولا على موضوعه "لمعنى"، وفي الفئة الثالثة يكون محمولا على موضوعه "لا لذاته ولا لمعنى". المقصود بهذه العبارات الثلاث الغامضة ليس واضحا فى هذا التصنيف الثلاثي للأحوال، كما أثبتته "البغدادى"، لكن التفسير الثنائي لنفس الأحوال على نحو ما أثبتتها "الجوينى" و"الشهرستانى" يزودنا بتفسير لها.

يبدأ كل من "الجوينى" و"الشهرستانى" على السواء بتصنيف للأحوال إلى تلك التى تكون "مُعَلَّة" Caused وتلك التى تكون "غير مُعَلَّة"^(١). ثم يستمر "الجوينى" قائلاً بإيجاز: "فأما المُعَلَّل منها فكل حكم ثابت للذات [لموضوع ما] عن معنى قائم بها، نحو كون الحى حيا وكون القادر قادراً"^(٢). ومن هذين المحمولين المذكورين عنده يلاحظ أن «صفة» حى "المستخدمة، كما أوضحنا من قبل"^(٣). بمعنى استمرار الحياة هى عرض

(١) الجوينى: "الإرشاد"، ص ٤٧؛ الشهرستانى: "نهاية الإقدام"، ص ١٣٢.

(٢) الجوينى: "الإرشاد"، ص ٤٧.

(٣) انظر فيما سبق ص ٢٤٠ - ٢٤١.

فى الكائنات الحية، كما هو الشأن أيضا فى «الصفة» "قادر". والتفسير المطابق - للأحوال المعللة - عند "الشهرستانى" يردُّ على هذا النحو: أما الأول [أى الحال المعلل] فكل حكم [ثابت لموضوع] لعلّة قامت بذات يُشترط فى ثبوتها الحياة عند أبى هاشم، لكون الحى حياً عالماً قادراً مريداً سميعاً بصيراً لأن كونه حياً عالماً يعلّل بالحياة والعلم فى الشاهد فتقوم الحياة بمحلّ وتوجب كون المحلّ حياً وكذلك العلم والقدرة والإرادة وكل ما يشترط فى ثبوته الحياة. وتُسمى هذه الأحكام أحوالاً وهى صفات زائدة على المعانى التى أوجبتها^(٤). وإذن فالمقصود بـ"المعنى"، طبقاً لرواية الشهرستانى، هو الألفاظ الأساسية: الحياة والعلم والقدرة والإرادة والسمع والبصر والتى تشتق منها الأحوال النعتية المطابقة التى نحكم بها على موضوعها أى أحوال: حى، وعالم، ومريد، وسميع، وبصير.

ويستمر كل من "الجوينى" و "الشهرستانى" أيضا فى القول بأن الرأى السابق الذى هو "طبقاً لرأينا"، والرأى الآخر الذى هو طبقاً لرأى القاضى [الباقلانى]، لا يجب أن يكون تصوّر الأحوال المعللة مقيداً بالموجودات الحية، أو كما يعبران عن ذلك بقولهما: "ولا يختص إيجاب الأحوال بالمعانى التى تشترط فى ثبوتها الحياة". وينبغى أن يمتد ليشمل الموجودات غير الحية، حتى إن ألفاظ "متحرك" و"أسود" التى تحمل على جسم غير حى إنما تُسمى أحوالاً، وعِلَّتُها هى المعانى^(٥)، التى تفيد "الحركة" و"السواد".

من كل هذا نفهم أن أحوال "أبى هاشم" المعللة كما بيّن "الجوينى" والشهرستانى تتألف من محمولات «أحكام»، ومن بينها المحمول "عالم"، وكلها أعراض للموجودات الحية وكل محمول منها معلل بـ"معنى"^(٦). وهذا هو ما يتطابق تماماً مع الفئة الثانية من الأحوال عند "أبى هاشم" كما أثبتتها "البغدادى" فى القسم الثانى من روايته

(٤) الشهرستانى: "نهاية الإقدام"، ص ١٣١.

(٥) الجوينى: "الإرشاد"، ص ٤٧؛ الشهرستانى: "نهاية الإقدام"، ص ١٣٢.

(٦) أى أوجبه معنى. (المترجم)

الأولى، حيث يُقال إنها «أى الأحوال» تشير إلى موقف يُحمل فيه «شئ معين» على موضوع من الموضوعات «لمعنى»، وحيث يكون «الشئ المعين»، كما فى القسم الأول من هذه الرواية الأولى ذاتها عند «البغدادى»، هو لفظ «عالم»، ويكون «المعنى»، كما فى تصنيف «الشهرستانى» هو لفظ «علم».

وفى هذا الكفاية عن أحوال أبى هاشم المعللة.

أما عن أحواله غير المعللة، فقد صوّرها كل من «الجوينى» و«الشهرستانى» من خلال نوعين من المحمولات:

يصور «الجوينى» النوع الأول بواسطة «تحيّز الجواهر»^(٧) - أى بواسطة محمول القضية: «الجوهر الفرد متحيّز». وتحيّز الجوهر الفرد، أى تحيّز الذرة «الجزء الذى لا يتجزأ» يستخدمه الجوينى فى موضع سابق من نفس كتابه «الإرشاد» فيما يتعلق بالصفات الإلهية باعتبارها تصويراً لما يسميه صفات الذات (صفات نفسية)، «أى كل صفة إثبات لنفس لازمة ما بقيت النفس غير معللة»^(٨). وحيث إن لفظ «النفس» فى تعبير «صفات النفس» يشير هنا إلى الله، فإن لفظ «الصفة» فيه لا يمكن أن يؤخذ باعتبار أنه جنس أو نوع؛ وإنما يجب أن يؤخذ على أنه خاصية property، تخص الله وحده. وعلى ذلك فإن تعبير «صفات النفس» يعكس بوضوح تام وصف «أرسطو» للخاصية بأنها «ما لكل واحد بذاته» (καθ' αὐτό) وليست فى الجوهر (οὐσία)^(٨)، فى مقابل استخدامه لنفس التعبير «بذاته» بمعنى «ما يدل على إنية هوية كل واحد من الأشياء» (ἐν τῷ τί ἐστιν)، أى ما يكون جزءاً من تعريف، مثلما يكون لفظ «حى» محمولاً على فرد من أفراد النوع الإنسانى، لأن الحى يؤخذ فى حده ويدل على إنيته

(٧) الجوينى: «الإرشاد»، ص ٤٧.

(٨) المصدر السابق، نفس الموضع.

(٨) Metaph. v, 30, 1025a, 31- 32. وفى الترجمة العربية لكتاب «الميتافيزيقا» تُترجم الكلمة اليونانية καθ' αὐτό بـ «بذاته» وتترجم الكلمة οὐσία بـ «فى الجوهر». (انظر: تفسير ما بعد الطبيعة لابن رشد، ص ٦٩٣). غير أن الكلمتين: «بذاته» و«بنفسه» تستخدمان بالتبادل إحداهما مكان الأخرى (انظر فيما يلى ص ٢٢٥، والهامشية التالية رقم ١١).

وهويته^(٩) . واستخدام تحيز الجوهر الفرد بما هو مثال على التصوُّر الأرسطي للخاصة باعتبارها لفظاً محمولاً يتطابق مع الرأي السائد في علم الكلام^(١٠) .

يصوِّر "الجويني" الصيغة الثانية للمحمولات غير المعلَّلة بقوله: "ويندرج تحته كون 'الموجود' عرضاً: لونا، سواداً، 'كوناً'، علماً إلى غير ذلك"^(١١) .

في هذا القضية تنعكس عبارته السابقة التي عرضها من قبل في نفس الكتاب وهي أن "العالم جواهر (أى ذرات) وأعراض فالجوهر هو المتحيِّز وكل حجم متحيِّز والعرض هو المعنى القائم بالجواهر كالألوان والطعوم والروائح والحياة والموت والعلوم والإرادات والقُدر القائمة بالجواهر ومما يطلقونه "أكوان" وهي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق"^(١٢) . وبما أن "الجويني" كان على معرفة قبلاً - دونما ريب - بألفاظ: الجنس والنوع والفرق النوعي والأجناس الثانوية والأنواع الثانوية - المستخدمة في الفلسفة فيما يتعلق بتصنيف الأشياء - فيمكننا أن نفترض أنه كان يقصد بلفظ "العَرَض"، في تصنيفه للأعراض ، الجنس genus ويقصد بلفظ "ألوان" < في صيغة الجمع > : "السواد" و"البياض" والألوان الأخرى، التي اعتبرها أنواعاً ثانوية تندرج تحت النوع "لون"، وأنه كان يعنى بلفظ "أكوان" < في صيغة الجمع > كل حالة من حالات الأكوان الأربع التي يذكرها بما هي نوع ثانوي يندرج تحت النوع "أكوان". وهكذا الشأن أيضاً مع ألفاظ الجموع الأخرى التي يذكرها "الجويني" في تصنيفه للأعراض. وبناء عليه، ففي العبارة المقتبسة من قبل، والتي تُستخدم فيها الألفاظ الحملية "عرض" و"لون" و"سواد" و"أكوان" و"علوم" تصويراً للصيغة الثانوية من أحواله

(٩) Ibid., v, 18, 1022a, 27- 29.

(١٠) إن التعبير المستخدم عادة في وصف تحيُّز الجوهر الفرد < الذرة > هو: "صفة ذاتية"، لكن هذا التعبير يستخدم بمعنى التعبير الأرسطي καὶ αὐτο بما هو وصف للخاصة ومكافئ لتعبير: "لنفسه" (انظر: Biram's n. 3pp. 18- 19 في القسم الألماني من نشرته لكتاب أبي رشيد النيسابوري: "المسائل في الخلاف بين البصريين والبيهقيين").

(١١) الجويني: "الإرشاد"، ص ٤٧.

(١٢) المصدر السابق، ص ١٠.

غير المعللة، كان "الجويني" يقصد "بالعرض" الجنس، وكان يقصد بـ"اللون" و "الأكوان" و "العلوم" الأنواع، ويقصد بـ "السواد" نوعاً ثانوياً يندرج تحت النوع "لون" (١٣) .

وعلى هذا فإنه كان يقصد بالصيغة الأولى لأحواله غير المعللة الخواص وبالصيغة الثانية الأجناس والأنواع.

هكذا أيضاً عند "الشهرستاني"، صُوِّرت الصيغة الأولى للأحوال غير المعللة بمثال "تحيز الجواهر" (١٤) وفسِّرت في قوله: "إن كل موجود له خاصية يتميز بها عن غيره فإنما يتميز بخاصية هي حال" (١٥) . وبالمثل، يُصوِّر الصيغة الثانية للأحوال غير المعللة قوله: "إن "الموجود" عرض ولون وسواد" (١٦) . وهو ما يشرحه في قوله: "وما يتماثل به المتماثلات وتختلف المختلفات فيه فهو حال وهي التي تُسمَّى صفات الأجناس والأنواع" (١٧) .

وسوف نحاول أن نبين الآن أن صيغتي "الجويني" و "الشهرستاني" للأحوال غير المعللة تتطابقان على وجه الخصوص مع الفئتين الأولى والثالثة من فئات الأحوال عند "البغدادى" (١٨) .

فبالنسبة للصيغة الأولى، أى الخواص properties فإنها تتطابق مع وصفه للفئة الأولى من فئات الأحوال عنده التي تشير إلى محمولات تجب لموضوع ما: "لنفسه". ويعكس تعبير "لنفسه"، كما رأينا، تعبيراً مستخدماً عند "أرسطو" باعتباره وصفاً للخاصية < الخاصة > Property .

(١٣) انظر: Prophyry, Isagoge, p. 1, 1.8.

(١٤) الشهرستاني: "نهاية الإقدام"، ص ١٣٢.

(١٥) المصدر السابق، ص ١٣٢.

(١٦) المصدر السابق، ص ١٣٢-١٣٣. ولفظ "الموجود" المكتوب بين قوسين في العبارة هو تصحيح للفظ

"العرض" في النص المطبوع والمخطوطات التي استند إليها. وقد قمت بهذا التصحيح على أساس الفقرة

المطابقة التي أوردها "الجويني" المقتبسة من "قبل في الحاشية رقم ١١" .

(١٧) المصدر السابق، نفس الموضع .

(١٨) انظر فيما سبق ص ١٦٩- ١٧٠ النص المقتبس من البغدادى.

وفيما يتعلق بالصيغة الثانية للأحوال غير المعللة، أى الأجناس والأنواع، فإنها تتطابق مع الفئة الثالثة من فئات الأحوال عند "البغدادى"، التى يقول عنها، فى مقابل الفئة الأولى : < فئة الخواص > والفئة الثانية : < فئة الأعراض > ، بأنها تلك التى توصف فيها ذات ما بواسطة محمول معين [أى بوصف معين] "فتختص بذلك الوصف دون غيره عنده لحال". وهذا وصف ملائم للألفاظ الحملية التى هى أجناس وأنواع فى مقابل تلك التى تكون خواصاً وأعراضاً، ذلك لأنه، بينما يمكن أن يُقال إن لذات من الذات خواص مختلفة وأعراضاً كثيرة مختلفة لا يمكن أن يقال إن ذاتاً تنتمى إلى أكثر من جنس واحد أو إلى أكثر من نوع واحد، لأن الأنواع الثانوية، طبقاً لرأى "أرسطو" هى الأنواع ذاتها^(١٩) ، ويصدق هذا أيضاً على الأجناس الثانوية. ويجب ملاحظة كيف أن "البغدادى" فى وصفه لوظيفة الحال فى الفئتين الأوليين من تصنيفه للأعراض يحرص على القول إنه يسهل فى الحالة الأولى تفسير لماذا تستحق الذات^(٢٠) محمولها، ويسهل فى الحالة الثانية بالمثل، تفسير لماذا تمتلك ذات معنى من جهة أنها توصف بمحمول معين. وهو لا يقول فى كلتا الحالتين، مثلاً يفعل فى حالة الفئة الثالثة، إن الذات تستحق ذلك المحمول دون سواه من المحمولات أو أنها توصف به.

يُردُّ التصنيف الثلاثى للأحوال عند "البغدادى" إلى التصنيف الثانى للأحوال عند "الجوينى" و"الشهرستانى". والصنف الأول والثالث عند "البغدادى" يعنى نفس ما يسميانه بالأحوال غير المعللة، وهذه الأحوال المحمولات التى هى إما الخواص (الفئة الأولى عند البغدادى) وإما المحمولات التى هى أجناس أو أنواع (الفئة الثالثة عند البغدادى). والفئة الثانية فى تصنيف البغدادى للأحوال تعنى نفس ما يوصف فى التصنيفات الثنائية بالأحوال المعللة، وهذه تتضمن المحمولات التى هى أعراض. وكل هذه الأنماط من الأحوال تتطابق على ذلك مع أربعة من المحمولات الخمسة عند "قرفريوس".

(١٩) Metaph. v, 10, 1018a, 1 and 7- 8.

(٢٠) يستخدم المؤلف هنا الكلمة الإنجليزية Subject ترجمة لكلمة "ذات" الواردة فى نص "الباقلانى"، التى تُحمل عليها المحولات وتُطلق عليها الأحكام وتوصف بالصفات. (المترجم)

تذييل (ب)

علاقة نظرية الأحوال عند أبي هاشم

بنظرية المعنى عند معمر

في الرواية الأولى من روايتي "البغدادى" اللتين سبق لنا تحليلهما، لا يخطئ المرء في ملاحظة عدم التطابق بين جزئيهما، هذا على الرغم من أن الجزء الثانى يُقدّم على أنه نتيجة تالية للجزء الأول. يروى فى الجزء الأول أن "أبا هاشم" قد رفض "المعنى" عند "معمر" واستبدل به "الحال"، ويروى فى الجزء الثانى أن "أبا هاشم" قد استبقى "المعنى" - فى الفئة الثانية من أصنافه الثلاثة للأحوال مستخدماً "الحال" فحسب على أنه إضافة إليه. وعدم اتساق القسم الثانى مع القسم الأول واضح تماماً. إن التفسير الذى يفرض نفسه عندى هو أنه فى أصل رواية "البغدادى" كان جزؤها الأول متبوعاً، مثل جزئها الثانى، بسلسلة من الأسئلة. وإذن، فعدم التطابق الذى يظهر بين جزئى الرواية الأولى راجع إلى حذف الأسئلة والأجوبة الاعتراضية التى كان يلزم وجودها فى أصل تلك الرواية. ولن أحاول إرهاب القارئ بالخوض فى خضم الأسئلة والأجوبة التى أعدت بناءً على اقتناع بأن التصنيف الثلاثى للأحوال - على نحو ما جاء فى الجزء الثانى من الرواية الأولى - من الممكن أن يكون قد نتج عنها > أى عن الأسئلة والأجوبة < منطقياً. وما هو ضرورى بالفعل لغرضنا الحالى هو أن نبين فحسب كيف أن التصنيف الثلاثى للأحوال على نحو ما جاء فى القسم الثانى، والذى يفترض أنه نبع مباشرة من سلسلة معينة مفقودة من الأسئلة والأجوبة، قد نشأ بعيداً عن نقد "أبي هاشم" لنظرية "معمر" فى "المعنى" كما جاءت فى الجزء الأول. هذا ما سنحاول الآن بيانه.

فى نظريته فى المعنى، يعالج "معمر"، كما رأينا، فحسب الأعراض التى تُستخدم الحركة كمثال عليها. ويثير، فيما يتعلق بالأعراض، سؤالين يستخدم فى الإجابة على

كل منهما لفظ "المعنى" ولكن استخدامه "للمعنى" يجيء مختلفا في كل سؤال منهما. إن السؤال الأول وهو: لماذا توجد أعراض في ذات ما بعد أن لم تكن موجودة فيها؟ كانت إجابته هي: إنها توجد بـ"معنى". وعلى هذا فكلمة المعنى تُستخدم على أنها علّة حدوث الأعراض في الذات والتي هي المحمولات : < الصفات > . والسؤال الثاني هو لماذا تكون من بين ذاتين كل منهما تمتلك "معنى" واحدة فقط متحركة "بمعناها" في وقت مخصوص، على حين تكون الأخرى متحركة "بمعناها" في وقت آخر؟ وكانت إجابته هي إن هذا راجع إلى سلسلة لا تتناهي من المعاني. وعلى هذا تكون السلسلة اللامتناهية من المعاني علّة الاختلاف بين ذاتين فيما يتعلق بمحمولات تكون أعراضا، ويوافق "أبو هاشم" "معمرًا" على أن حدوث الأعراض بما هي محمولات لذات ما، والذي يُستخدم المحمول "عالم" كمثال عليها، إنما يرجع إلى "معنى". ومهما يكن الأمر، فإن "أبا هاشم" يرفض تفسير "معمر" للاختلاف بين الذوات بإرجاعه إلى محمولات تكون أعراضا معلولة لسلسلة لامتناهية من "المعاني". ويرجع الاختلاف بالنسبة "لأبي هاشم" إلى "حال". وتبني "أبي هاشم" هذا للفظ المعنى (في صيغة المفرد) ورفضه للسلسلة اللامتناهية من المعاني عند "معمر" وإحلاله مكانها "حالا" قد أدّى إلى تصنيف "أبي هاشم" الثاني والثالث للأحوال، اللذين يمكن اعتبارهما بجهة ما شكلين مُعدّلين من نظرية معمر في المعنى.

إن المحمولات التي هي خواص أو أجناس وأنواع توجد ، بخلاف المحمولات التي هي أعراض، ملازمة لذواتها، وعلى ذلك فهي ليست في حاجة إلى "معنى" ليحدثها في ذواتها. لكن يلزم مع ذلك في حالة الخاصية تفسير لماذا تختلف الذوات في خواصها. وإجابة "أبي هاشم" على ذلك هي نفس إجابته على سبب اختلاف الذوات في أعراضها، أي أن ذلك يرجع إلى "حال". وهذا يُشكّل عنده الفئة الأولى من الأحوال. ومهما يكن الأمر فإن السؤال في حالة الجنس والنوع هو كما رأينا سؤال عن السبب في وصف ذات ما بجنس واحد من الأجناس أو بنوع واحد من الأنواع على أنه محمولها دون غيره من الأجناس أو الأنواع الأخرى. والإجابة التي يقدمها "أبو هاشم" على ذلك هي، أيضا، أن ذلك يرجع إلى "حال". ويشكّل هذا عنده الفئة الثالثة من الصفات.

على هذا النحو نشأ التصنيف الثلاثي للأحوال عند "أبي هاشم" انطلاقاً من نقده لنظرية معمّر في "المعنى".

غير أنه يتبادر إلى ذهننا هنا سؤال، إن نظرية "معمّر" في المعنى قد نشأت - فيما حاولنا بيانه - نتيجة لرأيه في أن للأجسام طبيعة تنتج أعراضها. وهذا التصور للطبيعة، كما سنرى فيما بعد^(١)، يعنى اعتقاده بالعلية Causality في مقابل من أنكروها في علم الكلام. ونعرف جميعاً أن "أبا هاشم" - كذلك - شأنه شأن معظم المعتزلة، باستثناء "معمّر" و"النظام"، قد أنكر العلية. والذي كان يلزمه، إذن، هو افتراض "معنى" زائد على الحال يفسّر به به السبب الذي يجعل للذوات أعراضاً تكون محمولات لها، وافترض "حال" يفسر وجود أجناس وأنواع للذوات ويفسّر وجود اختلافات نوعية بينها وخواص بما هي محمولات. فلماذا لم يقل "أبو هاشم" ببساطة إنها أي الأعراض التي تُحمل على الذوات مخلوقة في ذواتها لله مباشرة؟

للإجابة على هذا السؤال يجب ملاحظة أشياء ثلاثة تتعلق بإنكار العلية في علم الكلام :

١ - إن إنكار العلية لا يعنى عدم الوعي بالحقيقة الملاحظة على وجه العموم وهي إن حوادث العالم التي خلقها الله خلقاً مباشراً تتبع نظاماً مخصوصاً من التعاقب .

٢ - هذا النظام من التعاقب الملاحظ عموماً إنما يُفسّر بنظرية في "العادة" Custom تنسب إما إلى الأشاعرة عموماً أو إلى الأشعرى نفسه .

٣ - على حين أن الغزالي يُصرّ، تمشياً مع إنكاره للعية، على أن كل حادثة سابقة، في نظام تعاقب الحوادث ذاك الملاحظ على وجه العموم، ليست "علة" للحادثة التي تليها ولكنها تكون "شرطاً" من شروط حدوثها فحسب، فإن "الغزالي" نفسه يستخدم من ثمّ لفظ "العلة" في بعض الأحيان وصفاً للعلاقة بين حادثتين متعاقبتين، وهو ما يعنى بوضوح تماماً أنه يستخدم لفظ العلة، بالأحرى، في تلك الحالات استخداماً

(١) انظر فيما يلي ص ٧١٥ وما بعدها.

فضفاضاً^(٢) . فى ضوء هذا التصوّر لإنكار العلّية علينا أن نفهم استخدام "أبى هاشم" للمعنى" و "الحال". وفى نظام التعاقب، الذى يُرى فيه عادة الله فى خلق حوادث العالم يزعمُ أن "المعنى" بالإضافة إلى الحال، أو يزعم أن الحال فقط، مخلوق خلقه الله قبل أن يخلق صفات مخصوصة فى الذوات؛ وبينما يستخدم تعبيرات تتضمّن كون "المعنى" و "الحال" عللاً، مثل تعبير: "أحوال معلّلة" وتعبير "لمعنى" وتعبير "لحال" فإن العلّة المتضمنة فى مثل هذه التعبيرات يجب أن تؤخذ على أنها علّة بمعنى فضفاض، وليس معنى سكّ لفظ "العادة" الذى يُنسب إلى الأشاعرة أن "أبا هاشم" - وهو الأخ غير الشقيق للأشعرى ورفيق درسه - أو أن غيره من السابقين عليه لم يكن لديهم فكرة العادة هذه حتى وإن لم يثبت استخدامهم لاصطلاح العادة هذا. ولا يوجد، بالمثل، ما يناقض الزعم بأن اصطلاح "العلّة" قد أُستخدم عند "أبى هاشم" أو أُستخدم عند غيره من قبل، بمعنى فضفاض، حتى وإن كان قد أُستخدم هكذا عند "الغزالي" فيما بعد. وفى الحقيقة فإن "الإبيقوريين"، فى الفلسفة اليونانية، على الرغم من إنكارهم للعلّة، يستخدمون اصطلاح "العلّة" فى بعض الأحيان بمعنى فضفاض^(٣) .

وهكذا، على الرغم من أن لفظ "معنى" - مفسراً على نحو ما يستخدمه "أبو هاشم" فى "أحواله المعلّلة" فى رواية "الجوينى" و"الشهرستانى"، وفى فئته الثانية من الأحوال فى رواية "البغدادى"، مستعار من "معمّر" فإنه غير مستخدم عنده بنفس الطريقة التى استخدمه بها "معمّر". فى استخدام "معمّر" له، كل "معنى" إنما يودعه الله فى كل جسم عند خلقه له، ويعمل "المعنى" بقوته الذاتية باعتباره علّة لعرض ما ملائم فى ذلك الجسم^(٤) . وفى استخدام "أبى هاشم" له، كل "معنى" يكون مخلوقاً لله فى كل جسم فيما يتصل بخلقه لعرض ما من الأعراض فى ذلك الجسم. غير أنه من المفترض أنه ما أن يُخلق العرض و "المعنى" وكذلك "الحال" المتصل به، حتى يكون لها جميعاً،

(٢) انظر فيما يلى: ص ٦٩٩ - ٧٠٦.

(٣) وذلك مثل التعبيرات: Causa Salutis (انظر: Lucretius, De Rer. Nat. 111, 348, Morbi Causa, وكذلك. ibid., 502.)

(٤) انظر فيما يلى ص ٧٢١، ص ٧٢٨ وما بعدها.

أى العرض والمعنى "والحال"، دوامٌ من غير حاجة بعد ذلك إلى خَلْق مستمر، لأن شنيوخ مدرسة البصرة، كما سنرى، ومن بينهم "أبو هاشم" و"الجبائي" أيضا والد أبى هاشم قد سلّموا بأن الخلق يتضمّن الدوام^(٥). وكذلك فى حالة تطبيق "الحال" على الخواص والأجناس والأنواع، وكلها مخلوقة وقت أن خلّقت نواتها، من المفترض أنه ما أن تُخلّق ذاتٌ ويُخلّق "الحال" المرتبط بها، حتى يكون للذات و"الحال" على السواء دوامٌ.

(٥) انظر فيما يلى ص ٦٨٨ وص ٦٩٢.

تذييل (ج)

اصطلاح "الحال"

أثار "ابن حزم" السؤال المتعلق بأصل اصطلاح "الحال"، وذلك في قوله وهو ينقد نظرية الأحوال : "ويقال لهم أيضا قبل كل شيء ويَعْدُه: فمن أين سُمِّيتم هذا الاسم يعني الأحوال^(١)؟ وفي محاولة للإجابة على هذا السؤال دعنا نرى ما هي بعض الخصائص التي تميز استخدام "أبي هاشم" لاصطلاح "الحال".

نفهم مما أثبتته "البغدادي" أن "أبا هاشم" قدّم اصطلاح "الحال" فيما يتصل بقضية يكون المحمول فيها لفظ "عالم"، والأمثلة التي استخدمها هي: "هو عالم" و "زيد عالم"^(٢). ونفهم فيما بعد من رواية "البغدادي" أن اللفظ "عالم" يُحمل على مَنْ هو عالم "لحال كان عليها"^(٣)؛ وهي عبارة تستدعي تفسيراً. ونفهم أيضاً، من مقارنة الفئة الثانية من فئات الأحوال عند "أبي هاشم" الواردة في الجزء الثاني من رواية "البغدادي" الأولى بالأحوال المعللة التي أثبتتها "الجويني" و"الشهرستاني" أنه في قضية مثل "زيد عالم" كان "أبو هاشم" سيطبق لفظ "الحال" على المحمول "عالم" "لمعنى"، وهو ما كان يقصد به "العلم"، ونفهم أن الذات (زيد) سوف تصبح تبعا له مالكة "لمعنى" العلم ذاك للحال [التي يكون عليها]^(٤). وعلى ذلك، فالسؤال الذي يواجهنا هو ما إذا كنا نجد في الفلسفة اليونانية اصطلاحا يكون من شأن انطباقه على اللفظ "عالم"، المحمول على ذات من الذوات، تفسير عبارة أبي هاشم: "لحال يكون عليها".

(١) ابن حزم: "الفصل"، ج ٥ ص ٥١.

(٢) انظر فيما سبق ص ٢٥٩ الحاشيتين رقم ٦، ٧.

(٣) الموضع السابق، الحاشية رقم ١٠.

(٤) انظر فيما سبق، التذييل أ.

إن أكثر الاصطلاحات وضوحاً المقترحة لمثل هذا الاصطلاح سوف يكون اللفظ اليوناني "الميل" disposition والذي كان قد تُرجم في الترجمات العربية "لأرسطو" قبل زمن "أبي هاشم" باصطلاح "حال" في مقابل اصطلاح "ملكة" الذي كان يُستخدم ترجمة للفظ اليوناني ε διαθεσις "عادة" habit أو "حالة" State^(٥). لننظر إذن كيف يستخدم "أرسطو" اصطلاح diathesis "ميل" disposition. يقول "أرسطو" في "المقولات": إن العادة والميل < الحال > ينطبقان على نوع معين من الكيفية^(٦)، مما يعني أنهما ينطبقان على نوع من العرض. وبما أنه عرّف الكيفية بأنها "تلك التي لها يُقال في الأشخاص: كيف هي"^(٧)، فالعادة والميل ينطبقان لافقط على اللفظ الجوهرى الذى يشير إلى كيفية لذات ما من النوات ولكن أيضاً على لفظ النعت adjectival term الذى يكون مشتقاً من ذلك اللفظ الجوهرى ويكون محمولاً على الذات التى تمتلك الكيفية. ومن الأمثلة على كيفية توصف بأنها عادة يذكر "أرسطو" كـ"كيفية العلم"^(٨). ومن الأمثلة على كيفية توصف بأنها ميل يذكر "أرسطو" كـ"كيفية الحرارة"^(٩)، حتى إنه ليس "العلم" فقط يمكن أن يكون عادة ولكن "العالم" كذلك وليست "الحرارة" فقط هى التى يمكن أن تكون ميلاً بل "الحار" أيضاً^(١٠). ويقول "أرسطو": "تختلف العادة عن الميل فى أنها أبقي وأطول زماناً"^(١١). ويعقب على ذلك بقوله: "والعادات هى أيضاً ميول لأن

(٥) يقول أرسطو: "فليُسمَّ نوع واحد من الكيفية ملكة وحالاً". (كتاب "المقولات" - نقل إسحق بن حنين ج ١، ص ٥٥، ضمن: "منطق أرسطو" نشرة عبد الرحمن بدوى، دار القلم، بيروت ١٩٨٠) (المترجم).

(٦) Categ., 8, 8b, 26- 27.

(٧) Ibid., 25.

(٨) Ibid., 29.

(٩) Ibid., 36.

(١٠) انظر أيضاً : Ibid., 8b, 39 حيث يطبق اصطلاح "ميل" على اصطلاح "حار" hot, θερμός.

(١١) Ibid., 8b, 27- 28. وفى ذلك يقول أرسطو: "من البين أنه إنما يتضمن اسم الملكة الأشياء التى هى أطول زماناً وأعسر حركة، فإنهم لا يقولون فيمن كان غير متمسك بالعلوم تمسكاً يعتد به، لكنه سريع التنقل، أن له ملكة. على أن لمن كان بهذه الصفة حالاً ما فى العلم: إما أخس أو إما أفضل، فيكون الفرق بين الملكة وبين الحال أن هذه سهلة الحركة وتلك أطول زماناً وأعسر تحركاً - والملكات هى أيضاً حالات، وليس الحالات ضرورة ملكات، فإن من كانت له ملكة فهو بها بحال ما أيضاً من الأحوال. وأما من كان بحال من الأحوال فليست له لا محالة ملكة". (كتاب "المقولات"، نقل إسحق بن حنين، ص ٥٥ - ٥٦). (المترجم)

من كانت له عادات فله أيضاً ميول بطريقة أو بأخرى^(١٢)؛ وهى العبارة التى تُقرأ فى الترجمة العربية - لكتاب "المقولات" - على النحو التالى: "مَنْ كانت له مَلَكَة فهو بها بحالٍ ما أيضاً من الأحوال"^(١٣). وتبعاً لذلك، يوصف العلم، الذى يستخدمه "أرسطو"، فى العبارة الواردة من قبل، مثلاً على العادة، فى موضع آخر عنده إما بأنه عادة وميل على السواء أو بأنه ميل فقط. وهنا نقتبس عبارة "أرسطو" القائلة :

١ - "العلم إنما يُقال علم بالعلوم، والملكة والحال ليستا تقالان للمعلوم، لكن للنفس"^(١٤).

٢ - "وإن كل حال... فإنما من شأنه أن يكون فى ذلك الشيء الذى هو له حال... بمنزلة ما إن العلم فى النفس؛ إذ هو حال للنفس"^(١٥)؛ و "الحال جنس للعلم"^(١٦). و "العلم ذاته - وكذلك أجناسه - من حيث هو ملكة وحال، إنما يُحمل على شيء معين"^(١٧).

هكذا، تبعاً لأرسطو، ينطبق اصطلاح "ميل" disposition على المحمول عالم لأن ذلك الذى يكون عالماً ميلاً إلى العلم. وإذا يتبنّى "أبو هاشم" هذا التطبيق الأرسطى لاصطلاح "الميل" - والذى يساوى فى العربية "الحال" - على المحمول "عالم" فإنما يوظفه لغرضه الخاص بطريقتين.

أولاً، فى معارضة مباشرة لرأى معمر القائل إن السبب الذى يُحمل من أجله لفظ عالم على أن يكون هو أنه توجد فى أ سلسلة لا متناهية من المعانى، يزعم "أبو هاشم"

ibid., (١٢)

(١٣) يمكن أن يُضاف (Ibid., 9a. 7- 8) أنه بالنسبة للتعبير اليونانى : إنهم مَيَّالون (διακείνται) بطريقة ما" يجىء التعبير العربى "له بحال ما" و (Ibid., 8b, 37- 38) وبالنسبة للتعبير اليونانى "يكون رجل ما ميلاً إلى" (διακείνται) يجىء التعبير العربى "لحال يكون عليها".

(١٤) Top. iv, 4, 124b, 33- 34؛ (وانظر أيضاً: الترجمة العربية لكتاب "طوييقا"، نقل أبى عثمان الدمشقى، ص ٩٢، ضمن: منطق أرسطو ج ٢). (المترجم)

(١٥) Ibid. vi, 6, 145a, 43- 37؛ (وانظر أيضاً: الترجمة العربية ص ٦٦٩). (المترجم)

(١٦) Ibid., 11, 4, 111a, 23؛ (وانظر أيضاً الترجمة العربية، ص ٥٣٢). (المترجم)

ibid., (١٧)

أنَّ اللفظ عالم يُحمَلُ على أ بالأحرى دون ب لحال يكون عليها^(١٨) ، والذي هو، كما رأينا، الأسلوب العربي في قول: إنه بجهة كونه يميل فحسب إلى العلم لأنه، تبعاً لأرسطو، هو الذي يكون له ملكة العلم، أي ذلك الذي يكون عالماً، يكون له على ذلك ميل إلى العلم. وهذا، كما رأينا، هو ما يصفه "أبو هاشم" بأنه الفئة الثانية من الأحوال، أي الأعراض. ثانياً، وإنَّ يمدُّ "أبو هاشم" نطاق استعماله لاصطلاح "الحال" يطبقه على نمطين آخرين من المحمولات، أي :

١ - الخواص properties . و ٢ - الأجناس والأنواع، وكلا النمطين، مثل ملكة العلم، أبقي وأطول زماناً، لكنهما بخلاف العلم لا يتطلبان "معاني" لإحداثيهما. وهما اللذان يصفهما على وجه الخصوص، كما رأينا، بأنهما الفئتان الأولى والثالثة من الأحوال.

هكذا، ببساطة لا يُستخدم اصطلاح "الحال" عند أبي هاشم بمعنى الميل ولا بمعنى الملكة habit أو الحالة state. ويجب أن يكون مساوياً لاصطلاح mode في اللغة الإنجليزية، وهو ما يعنى حرفياً "كيفية" في الوجود يمكن أن تؤخذ بمعنى حالة من حالات الوجود تشتمل على ميل لتلك الحالة. وبما أن اصطلاح "الحال" كان "أبو هاشم" قد طبَّقه أصلاً على المحمولات التي هي أعراض وبما أنه كان قد استخدمه للدلالة أصلاً على معنى "الميل" الذي يصفه "أرسطو" بأنه نوع من الكيفية ومن ثمَّ بأنه عرض^(١٩) ، فكان من الطبيعي تماماً "لأبي هاشم" أن يصف الأحوال بأنها ليست "أشياء"^(٢٠) وبأنها "لا موجودة ولا معدومة"^(٢١) ، لكي يقابل بينهما وبين معاني "معمَّر" التي توصف بأنها "أشياء موجودة"^(٢٢) . وكون "أبي هاشم" كان يلزمه أن يصف الأحوال، استناداً إلى كونها أعراضاً، بأنها ليست "أشياء" وأنها "لا موجودة ولا معدومة"

(١٨) انظر فيما سبق ص ٢٦٠.

(١٩) انظر فيما سبق التذييل ب، ج.

(٢٠) البغدادي: "الفرق بين الفرق"، ص ١٨٢؛ الشهرستاني: "نهاية الإقدام"، ص ١٢٣.

(٢١) البغدادي: "الفرق بين الفرق"، ص ١٨٢؛ الشهرستاني: "نهاية الإقدام"، ص ١٢٣، ص ١٩٨.

(٢٢) أنظر فيما سبق ص ٢٤٣.

ربما يُفسَّر على أساس تلك العبارات الأرسطية عن العرض مثل قوله "فإن العرض كائنه اسم ما فقط" (٢٣) ، وقوله "فإن العرض يُرى قريباً من الذى ليس هو بنوع ما" (٢٤) > أى ما ليس موجودا وليس له كون أو فساد <، و"الذى قد لا يوجد" (٢٥) ، ويدون أن يكون "أبو هاشم" واعيا بأية صعوبة، استبقى نفس الوصف السلبي "الحال" عندما طبق ذلك اللفظ على المحمولات التى هى خواص، لأنه، مهما يكن من الاختلافات التى يمكن وجودها بين العرض والخاصية، عَرَفَ أن "الشئ الذى يعم الخاصة والعرض غير المفارق من دونهما ليس يمكن أن توجد تلك الأشياء التى يوجدان فيهما معا"، على نحو ما يقره "فريريوس" (٢٦) . لكنه عندما أتى إلى وصف "الحال" فى انطباقه على الأنواع والأجناس، أى الكليات، بما هى لا موجودة ولا معدومة، واجهه إحصاء "فريريوس" للآراء المختلفة حول وجودها، والتى كان من بينها رأى زعم أن للكليات وجودا جوهريا مستقلاً عن موضوعات الحس ورأى آخر زعم أنها تقبع فى التصورات العقلية المجردة فحسب (٢٧) ، وهو ما أخذه بعض خصوم "أبى هاشم" على أن الكليات هى مجرد ألفاظ. واحتج "أبو هاشم" على كلا هذين الرأيين بأن للوصف السلبي للأجناس والأنواع معنى إيجابياً فى الحقيقة، لأنه يفيد أن لها نوعاً خاصاً من الوجود، ضمن دائرة الوجود العقلي intramental ، لا يشبه اللاوجود الذى هو مجرد ألفاظ ولا يشبه الوجود الخارجى لموضوعات الحس على السواء (٢٨) .

(٢٣) Metaph. v1, 2, 1026b, 13- 14.

(٢٤) Ibid., 22.

(٢٥) Phys. v111, 5, 256b, 10

(٢٦) Isagoge, p. 21, 11. 9- 10.

(وأيضا ص ١٧٤ - ١٧٥ من ترجمة وتفسير "أبى الفرج بن الطيّب" لكتاب إيساغوجى، تحقيق "كوامى

جيكى"، دار المشرق، بيروت، ١٩٧٥). (المترجم)

(٢٧) Ibid., p. 1, 11. 9- 11.

(٢٨) انظر فيما يلى: ص ٢٩٦ - ٢٩٧.

٣ - المعارضة ضد أبي هاشم

كان "أبو هاشم"، الذي قدّم نظرية في الأحوال بشكل منهجي، معتزلياً. ومهما يكن الأمر، فإن النظرية ذاتها كانت انحرافاً بعيداً عن الموقف الاسمي المتطرف إلى وقفة المعتزلة من مشكلة الصفات في مواجهة أهل السلف. لكنها لم تصل أبداً إلى الموقف الواقعي المتطرف عند أهل السلف، ولذلك كانت عاقبة "أبي هاشم" هي عاقبة مَنْ يقف موقفاً وسطاً؛ إذ تبرأ منه المعتزلة وأهل السلف على السواء. يقول "البغدادى" إنه بسبب قول "أبي هاشم" بالأحوال "كفره.. مشاركوه في الاعتزال فضلاً عن سائر الفرق"^(١). وهكذا أصبح هدفاً لهجوم كلا الجانبين. غير أنه توجد، كما رأينا، نظرية في الأحوال بما هي مجرد نظرية في الكليات وتوجد نظرية في الأحوال بما هي نظرية في الصفات الإلهية، وتوجد لهذه النظرية الأخيرة، كما رأينا أيضاً^(٢)، روايتان :

١ - الرواية المقبولة عموماً^(٣)، وهي التي قُدمت في مواجهة كل من الصفاتية السلفيين ونفاة الصفات من المعتزلة .

٢ - الرواية التي حاول بها "الباقلائي" و"الجويني" أن يوفقا بين نظرية الأحوال وبين معتقد أهل السلف في الصفات، وهي المحاولة التي رفضها "فخر الدين الرازي". إن الانتقادات المسجلة ضد نظرية الأحوال التي سوف نتناولها هنا موجهة لها إما على أنها نظرية في الكليات على وجه العموم أو على أنها نظرية في الصفات الإلهية تبعاً للنظرية المقبولة عموماً.

(١) البغدادى: "الفرق بين الفرق"، ص ١٨٠.

(٢) انظر فيما سبق ص ٢٦٢ - ٢٦٧.

(٣) يقصد المؤلف بها الرواية المعروفة والشائعة عن النظرية. (المترجم)

مُمثل المعتزلة الذى عارض نظرية "أبى هاشم" فى الأحوال هو "الجبائى"
والد أبى هاشم نفسه. وقد قدّم "الجبائى" وآخرون ثلاث حجج ضد نظرية الأحوال:

أولاً : إن نظرية الأحوال تتضمن نفس صعوبة التسلسل إلى ما لا نهاية مثل نظرية
"معمّر". فبالنظر إلى أى ذات فيما عدا ذات الله يفترض "أبو هاشم" كثرة من الأحوال.
وطالما أن الأحوال كثيرة فيلزم إذن أن يكون لها شىء تشترك فيه وشىء تفترق فيه.
غير أن هذا الافتراق بين الأحوال يلزم تفسيره بحال؛ وذلك الحال سوف يؤدى
إلى فروق جديدة، وهذه الفروق الجديدة يلزم تفسيرها بحال أخرى كذلك، وهذا يفضى
إلى التسلسل^(٤).

ثانياً : إن الأحوال لا يمكن أن تكون، كما يزعم "أبو هاشم" لا موجودة ولا معدومة،
ولا يمكن إلا أن تكون لا معدومة. هذه الحجة^(٥) يمكن تقريرها على النحو التالى: بما أن
"أبا هاشم" قد رفض رأى السلف القائل بأن ما يُحمل على الله من ألفاظ هى معانى
أو صفات، أى أشياء حقيقية أو صفات < ثابتة > وأحلّ محلها الأحوال، فأحواله يجب
أن تكون راجعة بالضرورة إما :

(أ) إلى مجرد "الألفاظ" إذ "وضعت فى الأصل على وجه يشترك فيها الكثير
لا أن مفهومها معنى أو صفة ثابتة فى الذات"^(٦). أو : (ب) راجعة إلى كونها "وجوها"
و"اعتبارات" عقلية هى "المفهومة" من قضايا "الاشتراك" و "الافتراق"^(٧). ويضيف
"الشهرستانى" إلى ذلك قوله: "وتلك الوجوه كالنسب" و "الإضافات" و "القرب" و "البعد"
وغير ذلك مما لا يُعدُّ صفات بالاتفاق"^(٨). ويبدو أن هذه القضية تبين أن رأى أوائل
نفاة الصفات من المعتزلة، شأنهم فى ذلك شأن "الفارابى" و"ابن سينا" من بعد ،

(٤) : الشهرستانى: "الملل والنحل"، ص ٥٦؛ وانظر: "نهاية الإقدام"، ص ١١٣.

(٥) : الشهرستانى: "الملل والنحل" ص ٥٦ - ٥٧.

(٦) المصدر السابق، نفس الموضع.

(٧) المصدر السابق، نفس الموضع.

(٨) المصدر السابق، ص ٥٧.

كان هو الموافقة على أنه لا يوجد ضمنا اعتقاد بالصفات وذلك بتأويل الألفاظ المحمولة على "الله" على أنها نسب < أى علاقات > ^(٩) . وفى موضع آخر تقدّم هذه الحجة الثانية البديلة على أنها حجة منفصلة موجهة إلى القائلين بالأحوال من خصومهم، وتجيء على النحو التالى: "ما المعنى بقولكم "الافتراق" والاشتراك" قضية عقلية، إن عنيتم به أن الشيء الواحد يُعلم من وجه ويُجهل من وجه "فالوجه العقليّة" اعتبارات ذهنية تقديرية" ولا يقتضى ذلك صفات ثابتة لذوات وذلك كالنسب والإضافات مثل القرب والبعد فى الجوهرين" ^(١٠) . والحجة، بعبارة أخرى، هى: بما أن الأحوال ليست "أشياء حقيقة تُسمى صفات"؛ فيلزم أن تكون إما مجرد "ألفاظ" أو "اعتبارات ذهنية وتقديرية"، لكن، حتى لو أنها "اعتبارات ذهنية وتقديرية"، فإنها تكون معدومة، بنفس الطريقة التى تكون بها "النسب" معدومة.

ثالثا، إن نظرية الأحوال مناقضة لقانون الثالث المرفوع Excluded Middle ^(١١) . وهنا نقتبس عبارة "الشهرستاني" التى يقول فيها: "وعلى مذهب مثبتى الأحوال هو حالة لا توصف بالوجود ولا بالعدم، وهذا كما ترى من التناقض والاستحالة" ^(١٢) . وما نتوقع رؤيته من التناقض والاستحالة هنا هو أنه، طبقا لقانون الثالث المرفوع، الذى قال به "أرسطو" ، "لا يمكن أن يكون شيء فيما بين النقيضين بل باضطرار أن تكون إما الموجبة أو السالبة إحداهما على شيء ما واحد" ^(١٣) . ويعيد "الشهرستاني" فى كتابه "نهاية الإقدام" وضع هذه الحجة بتفصيل أكثر وذلك على النحو التالى:

(٩) انظر: الفارابى "السياسات المدنية"، ص ١٩ - ٢٠؛ ابن سينا: "النجاة"، ص ٤١٠ (وانظر ص ٥٥٢ - ٥٥٤ من بحثى بعنوان :

"Avicenna, Algazali, and Averroes on Divine Attributes", Homenaje Millás vallicrosa, 11[1956], 545- 571).

(١٠) الشهرستاني: "نهاية الإقدام"، ص ١٣.

(١١) قانون الثالث المرفوع هو "أحد المبادئ الأولية، ويتلخص فى أن القضيتين المتناقضتين إذا صدقت إحداهما كذبت الأخرى، ولا ثالث بينهما". (المعجم الفلسفى لجمع اللغة العربية، القاهرة ١٩٧٩). (المترجم)

(١٢) البغدادي: "الفرق بين الفرق"، ص ١٨٢؛ وانظر: الشهرستاني: "الملل والنحل"، ص ٥٧.

(١٣) Metaph. 1v,7, 1011b, 23- 24.

"ونحن نعلم بالبديهية أنه لا واسطة بين النفي والإثبات ولا بين العدم والوجود وأنتم اعتقدتم الحال لا موجودة ولا معدومة وهو "متناقض" بالبديهية" (١٤) .

نتيجة لهذا النقد للأحوال، يعيدُ الجبائي وغيره تأكيد التصور الاعتزالي القديم للصفات، ويقررونه ثانية بما هو نظرية في الكليات والمحمولات. فهم، كما أثبت "الشهرستاني" في "الملل والنحل" قد ردُّا "الاشتراك" و "الافتراق" إلى "الألفاظ" و "أسماء الأجناس" (١٥) . وما يريدون قوله هو إن تلك الألفاظ الكلية التي تصف الأشياء بأنها مشتركة أو مفترقة هي مجرد "ألفاظ" و "أسماء أجناس". والقول بـ "الاعتبارات الذهنية والتقديرية" التي يعتبرها "أبو هاشم" نوعاً خاصاً من الوجود، وجود يكون في الذهن فحسب، هو قول يخلو من المعنى. فالأشياء إما أن يكون لها وجود خارجي أو لا يكون. والوجود الذهني أو التصوري يعنى مجرد وجود لفظي، مجرد إصدار لأصوات Flatus vocis، كما سيصفه المدرسيون. وهكذا، فإنه عندما تُسمى الصفات أحوالاً، يجب أن توصف بأنها معدومة.

نجد كذلك رفضاً مماثلاً عند خصوم نظرية الأحوال للوجود التصوري وردّه إلى مجرد وجود اسمي، وذلك في قول "الشهرستاني" في "نهاية الإقدام": "وأما نفاة الأحوال [من بين المعتزلة] فعندهم الأشياء تختلف وتتماثل لذواتها المعينة، وأما أسماء الأجناس والأنواع فيرجع عمومها إلى الألفاظ الدالة عليها فقط وكذلك خصوصها. وقد يُعلم الشيء من وجه ويجهل من وجه والوجوه اعتبارات لا ترجع إلى صفات هي أحوال تختص بالذوات" (١٦) . والذي يستهدفه هذا كله إنما هو رفض تصور الكليات على أنها أحوال.

ولم تظَلْ الحجج الثلاث ضد نظرية الأحوال، التي أوردناها فيما سبق، هكذا دون إجابة من أصحاب الأحوال.

(١٤) الشهرستاني: "نهاية الإقدام"، ص ١٢٤.

(١٥) الشهرستاني: "الملل والنحل"، ص ٥٦.

(١٦) الشهرستاني: "نهاية الإقدام"، ص ١٢٢.

فالحجة الأولى، أى أن من شأن نظرية الأحوال أن تؤدي إلى التسلسل إلى ما لا نهاية^(١٧)، يُجاب عليها على النحو التالي: "العموم والخصوص في الحال كالجنسية والنوعية في الأجناس والأنواع فإن الجنسية في الأجناس ليست جنساً حتى يستدعى كل جنس جنساً ويؤدي إلى التسلسل، وكذلك النوعية في الأنواع ليست نوعاً حتى يستدعى كل نوع نوعاً؛ فلكذلك الحالية modality للأحوال لا تستدعى حالاً فيؤدي إلى التسلسل"^(١٨).

ويمكن توضيح الإجابة كما يلي: الأحوال كلياً، مثل الأجناس والأنواع، ويجب تناولها مثل الأجناس والأنواع. ولو أخذت شجرة فرغوريوس وقلبها رأساً على عقب، بادئاً بالأفراد متعقباً تتابع الأنواع والأجناس، فلا يكون من المهم إذن كم هو طول سلسلة الأنواع والأجناس الوسيطة الثانوية التي يمكنك الحصول عليها، وهي لن تكون لا متناهية، لأنك محكومٌ بالوصول حتماً إلى "جنس الأجناس"^(١٩) Summum genus.

والحجة الثانية، أى التي تقول إن "الأحكام العقلية" هي "اعتبارات ذهنية" فحسب، وهي بدورها مجرد "تقديرات عقلية" مثل النسب، كنسبه "القرب والبعد بين الجواهر"^(٢٠)، إنما يُجاب عليها بالقول: "إن تلك الوجوه ليست ألفاظاً مجرد قايمة بالمتكلم بل هي حقائق معلومة معقولة لا أنها موجودة على حيالها ولا معلومة بانفرادها بل هي صفات توصف بها الذوات، فما عبرتُم عنه بالوجوه عبرنا عنه بالأحوال: فإن المعلومين قد تمايزا. وإن كانت الذات متحدة وتمايز المعلومين يدل على تعدد الوجهين والحالين وذلك معلومان محققان تعلّق بهما علّمان متمايزان، أحدهما ضروري، والثاني مكتسب. وليس ذلك كالنسب والإضافات فإنها ترجع إلى ألفاظ مجردة ليس فيها علم محقق متعلّق بمعلوم محقق"^(٢١).

(١٧) انظر فيما سبق، ص ٣٢٤.

(١٨) الشهرستاني: "نهاية الإقدام"، ص ١٤١-١٤٢.

(١٩) جنس الأجناس، أو الجنس العالى: هو الذى ليس فوقه جنس، وتحتّه أجناس كالجوهر. (المعجم الفلسفى لجمع اللغة العربية). (المترجم)

(٢٠) انظر فيما سبق ص ٣٢٤ - ٣٢٥.

(٢١) الشهرستاني: "نهاية الإقدام"، ص ١٣٧-١٣٨.

هكذا كان أصحاب نظرية الأحوال راغبين في وصف الأحوال بأنها "وجوه عقلية واعتبارات"، لكن، خلافاً للاسميين، الذين يستخدمون هذا التعبير على أنه إشارة إلى مجرد "ألفاظ"، فإن أصحاب الأحوال يستخدمونه في الإشارة إلى نوع خاص من الوجود هو الوجود الذهني intramental existence الذي يتميز عن مجرد "الكلمات" وعن الوجود الواقعي extramental existence الذي هو خارج العقل^(١٢١).

لكن على حين لم يكن الاسميون معارضين لاستخدام لفظ "وجوه"، متى يفهم فهما صحيحاً، فإن اللفظ في استخدامه العام قد أخذ بحيث يكون له معنى اسمي nominalistic . هكذا يستخدم "الشهرستاني"، في أحد كتبه^(٢٢)، كما رأينا لفظ "وجوه" وصفاً لنظرية "أبي الهذيل" في الأحوال^(٢٣)، وفي كتاب آخر له^(٢٤) يستخدمه وصفاً للنظرية الاسمية في الصفات بما هي نظرية معارضة لنظرية "أبي هاشم" في الأحوال. يقول "الشهرستاني": "اختلفت المعتزلة في أن أحكام [صفات] الذات هل هي : ١ - أحوال الذات . أو ٢ - "وجوه" واعتبارات". فقال أكثرهم هي [وجوه واعتبارات] أسماء وأحكام للذات وليست أحوالاً وصفات... وقال أبو هاشم: هي أحوال ثابتة للذات وأثبت حالة أخرى توجب هذه الأحوال"^(٢٥).

والحجة الثالثة، أي القائلة إن وصف الأحوال بأنها لا موجودة ولا معدومة ولا معروفة ولا مجهولة مناقض لقانون الثالث المرفوع^(٢٦)، يُجاب عليها على النحو الآتي:

(١٢١) إن مناقشة وجود "الحال"، كما كان قد أشار فان دن برج Van den Berg إليها (انظر فيما سبق ص ٢٧٥) شبيهة بمناقشة "الرواقية" لمعنى "الوجود اللفظي" λεκτον . ولكن الأمرين مختلفان: فمناقشة الرواقية للوجود اللفظي أدت إلى بعث الصيغة القائلة "إن الوجود اللفظي هو وسط بين الفكرة والشيء" (Amim, Fragmenta, 11, p. 48, 11. 34- 35)، على حين أن مناقشة "الحال" هنا أدت إلى النتيجة القائلة: إن الحال ليس كلمة وليس شيئاً ولكنه فكرة.

(٢٢) الإشارة هنا إلى كتاب "الملل والنحل". (المترجم)

(٢٣) انظر فيما سبق، ص ٢٧٣ حاشية رقم ٧٧.

(٢٤) الإشارة هنا إلى كتاب "نهاية الإقدام". (المترجم)

(٢٥) الشهرستاني: "نهاية الإقدام"، ص ١٨٠.

(٢٦) انظر فيما سبق، ص ٢٩٥.

"القسمة العقلية أُلجأتنا إلى إثباتها > : الأحوال < والضرورة حملتنا على أن لا نسميها موجودة على حيالها ومعدومة على حيالها وقد يُعلم الشيء مع غيره ولا يُعلم على حياله كالتأليف بين الجوهرين والمماساة والقرب والبعد فإن الجوهر الواحد لا يُعلم منه تأليف ولا مماساة ما لم ينضم إليه جوهر آخر وهذا في الصفات التي هي نوات وأعراض متصور، فكيف في الصفات التي ليست بنوات بل هي أحكام الذوات" (٢٧) ؟

يمكن أن نعيد تقرير المقصود بهذه الفقرة على النحو الآتي: بقدر ما يفترض أصحاب الأحوال أن للأحوال وجوداً تصورياً Conceptual وبقدر ما يفترضون أيضاً أن الوجود التصوري يكون متميزاً عن كل من الأشياء الموجودة وجوداً واقعياً خارج العقل وعن اللاوجود لمجرد الألفاظ المنطوقة، فإنهم يقصدون إذن بصيغتهم القائلة "إن الأحوال لا موجودة ولا معدومة" أنها ليست موجودة مثل الأشياء الواقعية وليست معدومة مثل الكلمات المجردة. ومتى فهمت صيغتهم على هذا النحو، لا تكون خارجة على قانون الثالث المرفوع، لأن القانون، كما صاغه أرسطو، يقول: "لا يمكن أن يكون شيء فيما بين النقيضين (ἀντιφάσεως) بل باضطرار أن تكون إما الموجبة وإما السالبة أحدهما على شيء ما واحد بعد أن يكون قد حُدِّ الصدق والكذب أولاً" (٢٨). ومعنى هذا أنه في حالة "النقيضين" فقط - أي في حالة الإثبات والنفي لنفس المحمول على نفس الذات (٢٩) -، وبحيث لا يوجد بينهما وسط، بحكم التعريف (٣٠) - ينطبق قانون الثالث المرفوع، حتى إنه لا يمكن لأحد القول: "ليس أسود وليس لا أسود". لكن في حالة الأضداد (ἐναντία) Contraries (٣١)،

(٢٧) الشهرستاني: "نهاية الإقدام"، ص ١٢٧.

(٢٨) Metaph. 1v, 7, 1011b, 23- 24.

(٢٩) De interpr., 6, 17a, 31- 37.

(٣٠) يوضح هذا تفسير "ابن رشد" لعبارة "أرسطو"، وذلك في قوله: "يريد - من قيل أن حدَّ الصادق هو الذي ليس بكاذب وحدَّ الكاذب هو الذي ليس بصادق، وإذا كان الحدُّ لكل منهما ضرورياً فبين أنه لا يمكن أن يجتمع الصدق والكذب". (تفسير ما بعد الطبيعة، ص ٤٥٤) (المترجم)

(٣١) الأضداد: مصطلح منطقي يدل على تقابل صيغتين مختلفتين كل الاختلاف تتعاقبان على موضوع واحد ولا تجتمعان كالسواد والبياض، ويكون بين المعاني الكلية والقضايا. والضدان لا يجتمعان وقد يرتفعان في حين أن النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان. (يراجع: "التعريفات" للجرجاني، والمعجم الفلسفي لمجمع اللغة العربية) (المترجم)

والتي يوجد بينها، بحكم التعريف، وسائط، فإن قانون الثالث المرفوع لا ينطبق عليها، حتى إنه يمكن القول إن "أليس أسود وليس أبيض" أو "أليس عادلاً وليس ظالماً"^(٣٢) . وإذن، فبقدر ما يكون للأحوال وجود تصويرى هو وسط بين وجود الموجودات الواقعية ولا وجود الموجودات اللفظية، لا تخرج القضية القائلة إن "الأحوال لا موجودة ولا معدومة" على قانون الثالث المرفوع.

فى هذا الكفاية بالنسبة لمعارضة المعتزلة للأحوال. ولننظر الآن فى معارضة أهل السلف.

كان "الأشعرى" الممثل الرئيسى لمعارضة نظرية الأحوال بين صفاتية السلف. وكما بين "الشهرستاني" فى كتابه "الملل والنحل" يبدأ "الأشعرى" بتقرير أن أولئك الذين شاركوا فى مناقشة الصفات بين المسلمين كانوا ينطلقون عموماً من التسليم بوجود إله يوصف بأنه قادر عالم مريد^(٣٣) ثم ينتقل بعد ذلك إلى التدليل على أن هذه الألفاظ الثلاثة التى تُحمل على الله يجب أن يكون كل منها مختلفاً عن الآخر فى معناه^(٣٤) ، وبحيث يريدنا أن نستخلص فى النهاية أن هذه الصفات يجب أن تكون مختلفة أيضاً عن ذات الله التى توصف بها . وبذلك تكون المسألة متعلقة فحسب بطبيعة ذلك الخلاف بين الذات والصفات . ولقد أحصى "الأشعرى" إجابات ثلاث : فما يُحمَلُ على الذات إما أن يكون : ١ - مجرد "لفظ" وهو رأى الجبائى ، ٢ - أو "حالا" ، وهو رأى "أبى هاشم" . ٣ - أو "صفة"^(٣٥) ؛ وهو رأى الذى

(٣٢) Categ. 10, 12a, 25.

(٣٣) الشهرستاني : "الملل والنحل" ، ص ٦٦ ؛ وانظر أيضاً حجة معاملة أوردها الأشعرى فى كتاب "اللمع" ، ص ٢ ، ١٣ ، ١٤ ، ١٨ ، ٢٣ .

(٣٤) الشهرستاني : "الملل والنحل" ، ص ٦٦ .

(٣٥) المصدر السابق ، نفس الموضع .

سيدافع عنه " الأشعرى " نفسه ، بعد أن رفض رأى كل من " الجبائي " ورأى " أبي هاشم " (٣٦) .

يؤكد " الأشعرى " فى نقده " للجبائي " ، أن الاختلافات المدركة عقلا تعكس حقائق بعينها تكون مستقلة تماماً عن الألفاظ التى عبّرت عنها ، وأن الاختلافات لا يمكن أن تكون إذن مجرد ألفاظ . وفى ذلك يقول : " فإن العقل يقضى باختلاف مفهومي معقولين لو قُدِّرَ عدم الألفاظ رأساً ارتاب العقل فيما تصوره " (٣٧) . وهذا مماثل تماماً لحجة أصحاب الأحوال ضد الرأى الذى يذهب إلى أن الكليات مجرد كلمات ، وهو ما أورده الرازى (٣٨) .

(٣٦) وثبت بالتفصيل هنا رأى " الأشعرى " كما حكاه " الشهرستاني " . قال " الأشعرى " : " إذا فُكِّرَ الإنسان فى خلقته من أى شىء ابتداء وكيف دار فى أطوار الخلق كورا بعد كور حتى وصل إلى كمال الخلق وعرف يقينا أنه بذاته لم يكن ليُدبر ويبلغه من درجة إلى درجة ويرقى من نقص إلى كمال عرف بالضرورة أن له صانعاً قادراً عالماً مريداً إذ لا يتصور صدور هذه الأفعال المحكمة من طبع لظهور آثار الاختيار فى الفطرة وتبين آثار الإحكام والانتقان فى الخلق ، فله صفات دلت أفعاله عليها ، لا يمكن جحدها (و) كما دلت الألفاظ على كونه عالماً قادراً مريداً دلت على العلم والقُدرة والإرادة لأن وجه الدلالة لا يتخلف شاهداً أو غائباً . وأيضاً لا معنى للعالم حقيقة إلا أنه ذو علم ولا للقادر إلا أنه ذو قدرة ولا للمريد إلا أنه ذو إرادة فيحصل بالعلم بالإحكام والانتقان ويحصل بالقُدرة الوقوع والحدوث ويحدث بالإرادة التخصيص بوقت دون وقت وقدر دون قدر وشكل دون شكل . وهذه الصفات لمن يتصور أن توصف بها الذات إلا وأن يكون الذات حياً بحياة الدلائل الذى ذكرناه . وألزم منكرى الصفات إلزاماً لا محيص لهم عنه وهو : إنكم وافقتمونا أو قام الدليل على كونه عالماً قادراً فلا يخلو إما أن يكون المفهوم من الصفتين واحداً أو رائداً فإن كان واحداً فيجب أن يعلم بقادريته ويقدر بعالميته ويكون من علم الذات مطلقاً علم كونه عالماً قادراً ، وليس الأمر كذلك ؛ نعرف أن الاعتبارين مختلفان : فلا يخلو إما أن يرجع الاختلاف إلى مجرد اللفظ أو إلى الحال أو إلى الصفة . وبطل رجوعه إلى اللفظ المجرد فإن العقل يقضى باختلاف مفهومي معقولين لو قُدِّرَ عدم الألفاظ رأساً ما ارتاب العقل فيما تصوره ، وبطل رجوعه إلى الحال ؛ فإن إثبات صفة لا توصف بالوجود ولا بالعدم إثبات واسطة بين الوجود والعدم والإثبات والنفي وذلك محال . فتعين الرجوع إلى صفة قائمة بالذات وذلك مذهب " (الملل والنحل " ، ص ٦٦ - ٦٧) (الترجم) .

(٣٧) المصدر السابق ، ص ٦٧ .

(٣٨) الرازى : " محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين " ، ص ٣٩ .

فى نقد " الأشعرى " لأبى هاشم ، يكرر الحجة التى أثارها المعتزلة من قبل ضد نظرية الأحوال^(٣٩) ، وهى أن نظرية الأحوال مضادة لقانون الثالث المرفوع ، وتأتى حجة " الأشعرى " ، كما أثبتتها " الشهرستانى " ، على النحو التالى : " إن إثبات صفة لا توصف بالوجود ولا بالعدم إثبات واسطة بين الوجود والعدم والإثبات والنفى وذلك محال "^(٤٠) .

بحذف هذين البديلين الممكنين ، يبقى " الأشعرى " مع الإمكان الثالث ، أى مع التصور السلفى القديم للصفات بما هى أشياء حقيقية قائمه بالذات منذ الأزل .

(٣٩) انظر فيما سبق الحواشى رقم ١٢ - ١٣ .

(٤٠) الشهرستانى : " الملل والنحل " ، ص ٦٧ .

(٥) الجانب السيمانطيقى^(١) لمشكلة الصفات^(٢)

لمشكلة الصفات الإلهية فى علم الكلام جانبان : جانب أنطولوجى وجانب سيمانطيقى . والجانب الثالث ، وهو الجانب المنطقى ، أدخله من بعد أولئك الذين يُسمُّون " فلاسفة " والتميّزون عن أولئك الذين يعرفون بـ " المتكلمين " ^(٣) .

يتناول الجانب الأنطولوجى مسألة ما إذا كانت الألفاظ التى تُطلق على الله فى القرآن ، من قبيل " حى " و " عالم " و " قادر " تتضمن وجود الحياة والعلم والقدرة فى ذاته < تعالى > بما هى موجودات حقيقية لا جسمانية ، والتى تكون ، برغم ملازمتها لذات الله ، مستقلة عنها . ليس لهذه المشكلة أساس فى القرآن وإنما هى ظهرت بتأثير من نظرية التثليث المسيحية^(٤) ، فمنذ بداية القرن الثامن الميلادى كان قد وجد ، من قبل بالفعل ، الصفاتية ونفاة الصفات كذلك .

ويظهر الجانب السيمانطيقى للمشكلة فى علم الكلام بصورتين :

الصورة الأولى هى كيف يمكن للمرء أن يتناول الألفاظ القرآنية التى تصف الله وصفاً يجعله شبيهاً بالمخلوقات . أساس هذه الصورة للمشكلة هو التعليم القرآنى ، الذى جاء ترديداً لما ورد فى الكتاب المقدس ، بأن الله لا يشبه غيره من الخلق وهو

(١) المقصود بالسيمانطيقى ما يتعلق بدلالة الألفاظ وتطورها . (المترجم) .

(٢) الجزء الخاص بمنكرى الصفات فى هذا القسم (ص ٢١٧ وما بعدها) هو إعادة ومراجعة لما سبق نشره بعنوان : Philosophical Implications of the Problems of Divine Attributes in the Kalam, JAOS 73 - 80 (1959).

(٣) انظر بحثى : "Avicenna, Algazali end Averroes on Divine Attributes", Homenaje a Millas- Vallicrosa, 11, 1956., pp545 .

وانظر بحثى : " Crescas on the problem of Divine Attributes", Jewish Quarterly Review, n. 5., 7:1-44, 175-221 (1916) .

(٤) انظر فيما سبق ، القسم الأول رقم (١) .

ما عُبِّرَتْ عنه الآية القرآنية : ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ﴾ (الشورى : ١١) والآية القرآنية ﴿ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ ﴾ (الإخلاص : ٤) .

كانت هناك آراء عديدة بين الصفاتية حول هذه الصورة للمشكلة ، فقد وُجد البعض ممن أخذوا الألفاظ التي تُحْمَل على الله مأخذاً حرفياً إلى أقصى حد ، غاضين الطرف عن الآيات التي تدين تشبيهه الله بغيره من الموجودات ، واستنكر آخرون من الصفاتية موقف هؤلاء فوصموهم بأنهم " المشبهة " ^(٥) . لكن هؤلاء الذين أدانوا المشبهة كانوا فرقتين : فرقة قنعت بمجرد تأكيد أن الألفاظ التي تُحْمَل على الله بينما هي لا تقيم تشابهاً بين الله وخلقها ، يجب أن تؤخذ مأخذاً حرفياً يفيد تماماً ما يفهم من قولهم " بلا كيف " ^(٦) . والفرقة الأخرى كانت راغبة صراحة في القول بأن أى لفظ يُطلق على الله هو مغاير لذات اللفظ عندما يطلق على أى من خلقه ، دون أن يعطوا له ، على أية حال ، معنى جديداً مغايراً ، والصيغة التي تجمعهم هي صيغة " جسم لا كالأجسام " ^(٧) .

لم يكن بين نفاة الصفات < أى المعتزلة > Antiattributists خلاف حول صورة المشكلة هذه . فقد اتفقوا جميعاً على أن الألفاظ المشتركة التي تُطلق على الله لا يجب أن تؤخذ مأخذاً حرفياً وكفى بل يجب أن تُعطى معانى جديدة غير حرفية < أى يجب تأويلها > ^(٨) . الصورة الثانية من الجانب السيمانطيقى للمشكلة ، عند كل من الصفاتية ونفاة الصفات على السواء ، كانت هي البحث عن صيغة يمكن أن تُعبر عن تصوراتهم المخصوصة للصفات .

أقدم صيغ الصفات هي تلك التي استخدمها " سليمان بن جرير الزيدى " ، الذي ازدهر حوالى سنة ٧٨٥م ^(٩) . ويثبت الأشعرى في " مقالات الإسلاميين " عنه قوله :

(٥) البغدادي : " الفرق بين الفرق " ، ص ٢٠٤ .

(٦) انظر مثلاً الأشعرى : " الإبانة عن أصول الديانة " ، ص ٨ .

(٧) انظر فيما سبق ص ٥١ - ٥٢ .

(٨) الشهرستاني : " الملل والنحل " ، ص ٣٠ .

وفى ذلك يقول الشهرستاني : " وأوجبوا تأويل الآيات المتشابهة " . (الملل والنحل ، ص ٣٠) (المترجم) .

(٩) سليمان بن جرير : زيدى ينسب إليه جماعة " السليمانية " . كان يقول إن الإمامة شورى فيما بين الخلق ، وإنها تصح في المفضل مع جود الأفضل وأثبت إمامة أبى بكر وعمر حقاً اجتهدياً وربما كان يقول إن الأمة أخطأت في البيعة لهما مع وجود على خطأ لا يبلغ درجة " الفسق وذلك الخطأ خطأ اجتهدى ... طعن في الرفض لقولهم " بالبداة " وبـ " التقية " . (المترجم)

" علمه " ليس هو^(١٠) غير أنه من الواضح أن هذه عبارة ناقصة ، " فالأشعرى " يثبت في مواضع أخرى قول "سليمان" : إن " علم الله سبحانه لا هو الله ولا هو غيره " ^(١١) وأيضاً " إن الله سبحانه لم يزل مريداً بإرادة يستحيل أن يُقال هي الله أو يقال هي غيره " ^(١٢) . ويقول أصحابه - بالمثل - فيما يثبته " الأشعرى : أيضاً : " إن البارئ عالم بعلم لا هو ولا غيره " ، ويضيف "الأشعرى" إلى ذلك قوله : "وكذلك قولهم في سائر الصفات" ^(١٣) .

نفس الصيغة يستخدمها " هشام بن الحكم " (+ ٨١٤ م) . وعند " الأشعرى " روايتان لاستخدامه لهذه الصيغة . فأولاً ، يقول بالنسبة لصفة العلم : " وحكى أبو القاسم " البلخي " عن هشام بن الحكم أنه كان يقول : محال أن يكون الله لم يزل عالماً بنفسه وأنه إنما يعلم الأشياء بعد أن لم يكن بها عالماً ، وإنما يعلمها بعلم ، وإن العلم صفة له ليست هي هو ولا غيره ولا بعضه . و [لا] يجوز أن يُقال العلم محدث أو قديم ؛ لأنه صفة والصفة لا توصف " ^(١٤) . ويمكن أن يُلاحظ عرضاً أن هذه العبارة الأخيرة تعكس رأيه الخاص في أن " الأعراض صفات الأجسام لا هي الأجسام ولا هي غيرها وأنها ليست بأجسام فيقع عليها التغاير " ^(١٥) علاوة على عبارة " أرسطو " التي تقول إن " العرض لا يمكن أن يكون عرضاً لعرض " ^(١٦) ومن الربط بينهما ينتج أن الصفة لا تكون موضوعاً للحمل . وثانياً ، فيما يتعلق بصفات مثل القدرة والحياة والسمع والبصر والإرادة والتي هي ، خلافاً للعلم - فيما يرى - ملازمة لله أيضاً منذ الأزل a parte ante ، فهو يقول : " إنها صفات لله لا هي الله ولا غير الله " ^(١٧) .

(١٠) الأشعرى : " مقالات الإسلاميين " ، ص ١٧١ . ونص عبارة الأشعرى هو : " فقال سليمان بن جرير " وجه الله هو الله ، وعلمه ليس هو : ، (المترجم) .

(١١) المصدر السابق ، ص ٥٤٧ .

(١٢) المصدر السابق ، ص ٥١٤ .

(١٣) المصدر السابق ، ص ٧٠ .

(١٤) المصدر السابق ، ص ٢٧ ؛ وانظر ص ٤٩٣ - ٤٩٤ .

(١٥) المصدر السابق ، ص ٣٤٤ .

(١٦) Metaph. 1v, 4, 1007b, 2-3.

(١٧) الأشعرى : " مقالات الإسلاميين " ، ص ٣٨ .

والذي استخدم هذه الصيغة بعده مباشرة هو "ابن كُلاب" السُّنِّي (٨٥٤ م) .
وفي موضع ، يجمع فيه الأشعرى بينه وبين " سليمان بن جرير الشيعي " ، فيقول في كتابه
" مقالات الإسلاميين " : " قال سليمان بن جرير وعبد الله بن كُلاب : إن الله سبحانه
لم يزل مريداً بإرادة يستحيل أن يُقال هي الله أو يقال هي غيره^(١٨) . وفي موضع آخر
يثبت " الأشعرى " قول " ابن كُلاب " : " معنى أن الله عالم أن له علماً ، ومعنى أنه قادر
أن له قدرة ، ومعنى أن حي أن له حياة ، وكذلك القول في سائر أسمائه وصفاته " .
ويمضي " الأشعرى " قائلاً : إن " ابن كُلاب " اعتاد " أن يقول إن أسماء الله وصفاته "
لذاته " ، لا هي الله ولا هي غيره ؛ وإنها قائمة بالله ، ولا يجوز أن تقوم بالصفات
صفات^(١٩) . ويثبت " الأشعرى " نفس الصيغة أيضاً لكن بدون كلمة " لذاته "
وينسبها إلى أصحاب " ابن كُلاب " . فتبعاً لجماعة من هذه الجماعات " أسماء الباري ،
لا هي الباري ، ولا غيره^(٢٠) ؛ وتبعاً لجماعة أخرى ، فإن " أسماء الباري لا يقال
هي الباري ولا يُقال هي غيره " ، ويضيف الأشعرى إلى ذلك قوله : " وامتنعوا من
أن يقولوا : " لا هي الباري ، ولا غيره "^(٢١) .

وسوف يُشار ، من الآن فصاعداً ، إلى صيغة الصفات : " ليست هي الله وليست
غيره " على أنها الصيغة الكلّية .

نعرف من مصدر آخر أن " ابن كُلاب " - من بين هؤلاء الثلاثة - كان صفاتياً من
الناحية الأنطولوجية لمشكلة الصفات^(٢٢) ، واستخدامه هنا لتعبير : الصفات
" قائمة بالله " يُعزِّز ذلك الرأي .

أما " سليمان بن جرير الزيدي " فيمكن اعتباره للوهلة الأولى منكراً للصفات ،
لأن مؤسس الزيدية كان تلميذاً " لواصل بن عطاء " ؛ وكانت هناك صلة بين الزيدية

(١٨) المصدر السابق ، ص ٥١٤ .

(١٩) المصدر السابق ، ص ١٦٩ ؛ وانظر ص ٥٤٦ ، ص ٥٤٨ .

(٢٠) المصدر السابق ، ص ١٧٢ ؛ وانظر ص ٥٤٦ .

(٢١) المصدر السابق ، ص ١٧٢ .

(٢٢) انظر فيما يلي ص ٢٥٤ .

والمعتزلة^(٢٣) . لكن ، لأن " الأشعرى " يربط بينه وبين " ابن كُلاب " في تأكيد " أن الله لم يزل مريداً بإرادة قديمة قائمة به " ؛ ولما يثبت " الأشعرى " أيضاً من قول " ابن جرير " : " علم الباري شئاً وحياته شئاً " ^(٢٤) ، يُستدل أنه ، من الناحية الأنطولوجية للمشكلة ، كان من الصفاتية .

ويقرر " ابن حزم " أن هشام بن الحكم " يشارك المعتزلة فيما يذهبون إليه في مشكلة الصفات ^(٢٥) . لكن " ابن حزم " يُدخل " الأشاعرة " - في الفقرة ذاتها - ضمن أولئك الذين شاركوا المعتزلة في مشكلة الصفات ، وهو ما يقصد به ، كما سأتبين فيما بعد ، أولئك الأشاعرة الذين تبنوا نظرية الأحوال ، وهي التي كانت بالنسبة إليه نظرية اعتزالية تماماً ^(٢٦) ، وما يقوله أيضاً عن أن هشاماً شارك المعتزلة في مشكلة الصفات ربما يعنى فحسب أنه اعتبر هشاماً من أتباع نظرية الأحوال ، وهذا مجرد أن صيغة " ليست هي الله وليست غيره " ، كما سنرى ، قد أصبحت معروفة فيما بعد ، بعد زمن " أبي هاشم " ، باعتبارها الصيغة المطلقة للأحوال . ومن كلامه عن صفة العلم ، الذي له بداية زمانية ، يتضح تماماً أنه اعتبر تلك الصفة واقعية ومن الضروري أنه كان قد اعتبر الصفات التي ليس لها بداية في الزمان ، فيما هو اضح تماماً ، صفات واقعية كذلك .

(٢٣) انظر : I. Friedlaender, " The Meterodoxies of Shiites in the Presentation of Ibn Hazm, " JAOS, 29; 11 (1908) . -

(٢٤) الأشعرى : " مقالات الإسلاميين " ، ص ١٧١ .

ويثبت الأشعرى مقالته عن " سليمان " كما يلي : قال " سليمان ابن جرير " : " علم الباري شئاً وقدرته شئاً وحياته ، ولا أقول : صفاته أشياء " . (المترجم)

(٢٥) ابن حزم " الفصل " ، ص ١١٢ ؛ وانظر فيما يلي ، إشارة " البغدادي " ، في الفرق بين الفرق " ص ٤٩ ، إلى أن " هشام بن الحكم " قد ضلّ في مسألة الصفات ، وهو ما يعنى - فيما يمكن فهمه من السياق - لا أنه أنكر حقيقة الصفات وإنما يعنى بالأحرى أنه قد ضلّ في صفات الله .

وليزيد من الإيضاح تثبت هنا مقالة " البغدادي " وهي : " روى أن هشاماً مع ضلالاته في التوحيد ضلّ في صفات الله أيضاً فأحال القول بأن الله لم يزل عالماً بالأشياء وزعم أنه علم الأشياء بعد أن لم يكن عالماً بها بعلم وأن العلم صفة له ليست هي هو ولا غيره ولا بعضه . قال : ولا يقال لعلمه إنه قديم ولا محدث لأنه صفة وزعم أن الصفة لا توصف . وقال أيضاً في قدرة الله وسمعه وبصره وحياته وإراداته إنها لا قديمة ولا محدثة لأن الصفة لا توصف وقال فيها إنها هي < ليست > هو ولا غيره . وقال أيضاً لو كان لم يزل عالماً بالمعلومات لكانت المعلومات أزلية لأنه لا يصح عالم إلا بمعلوم موجود كائنه أحوال تعلق العلم بالمعلوم " . (ص ٤٩ - ٥٠) (المترجم) .

(٢٦) انظر فيما يلي : ص ٢١٤ .

وبما أن هذه الصيغة تُعزى إلى ثلاثة أشخاص ، اثنان منهم شيعيان وواحد سُني ، واستخدمها الثلاثة كل منهم بمعزل عن الآخر ، فيما واضح تماماً ، لوصف عقيدتهم في حقيقة الصفات ، فمن المفترض أن مؤلفها الأصلي لم يكن واحداً منهم . ويلزم أن يكونوا قد توصلوا إليها بما هي صيغة قديمة ، ومن المحتمل أنها قديمة قدم الصيغة القائلة " إن القرآن لا خالق ولا مخلوق " (٢٧) ، إن لم تكن أقدم منها وهي التي اقتُبست عن رجل توفي عام ٧١٢م (٢٨) . وكانت هذه الصيغة المتأخرة عن القرآن تستهدف أيضاً الاعتقاد المسيحي بأن الشخص الثاني في الثالوث ، أى الكلمة ، هو خالق (٢٨). وعلى ذلك ، يمكن افتراض أن صيغة الصفات الراهنة هذه تستهدف أيضاً اعتقاداً مسيحياً يرتبط بالتثليث . وعلاوة على ذلك يمكن إذن افتراض أن هذه الصيغة قد صاغها أولئك المسلمين الأوائل الذين توصلوا - فيما حاولنا بيانه (٢٨ب) - إلى الاعتقاد بحقيقة الصفات نتيجة لمجادلاتهم مع المسيحيين فيما يتعلق برفض القرآن للتثليث المسيحي - وتبعاً لذلك فإن الجزء الأول من الصيغة أى " ليست الله " إنما يؤخذ بمعنى أن أيّاً من الصفات ، خلافاً للشخص الثاني والشخص الثالث من أقانيم التثليث ، ليست هي الله . والجزء الثاني من الصيغة ، أى " ليست غيره " إنما يؤخذ بمعنى أن على الرغم من أن أيّاً من هذه الصفات ، خلافاً للشخص الثاني والشخص الثالث من أقانيم الثالوث ، ليست هي الله ، فأنها مع ذلك ، مثل شخصيُّ الأقانيم ، ليست منفصلة عن ذات الله وليست مخلوقة . وبالنسبة لهؤلاء الثلاثة الذين استخدموا هذه الصيغة القديمة ، والذين ازدهروا جميعاً بعد قيام المعتزلة ، يمكننا أن نفترض ، على أية حال ، أن الجزء الأول من الصيغة وهو " ليست هي الله " قد قبل معنى إضافياً ، أى معنى يجيب على اتهام المعتزلة بأن الاعتقاد بالصفات يعنى الاعتقاد بوجود أكثر من إله . كما يمكننا أن نضيف أيضاً أنه في حالة صيغة " هشام بن الحكم " لصفة العلم المخلوقة فإن تعبير

(٢٧) يرد ذكر الرجل الذي رويت عنه هذه الصيغة في كتاب " الإبانة " وذلك في قول " الأشعري " : " وصحّت الرواية عن جعفر بن محمد أن القرآن لا خالق ولا مخلوق . وروى ذلك عن عمه زيد بن علي وعن جده علي بن الحسين " . (" الإبانة " ، ص ٢٩ ، دار الطباعة المنيرية ، القاهرة ، دت) (المترجم) .

(٢٨) الأشعري : " الإبانة عن أصول الديانة " ، ص ٣٨ .

(٢٨أ) انظر فيما يلي : ص ٣٤٨ .

(٢٨ب) انظر فيما سبق : ص ٢١٢ - ٢١٥ .

" ليست غيره ولا بعضه " إنما يؤخذ بمعنى أن العلم ، مع أنه حادث وليس قديماً ، فهو ليس " غيره " ، أى ليس خارج الذات الإلهية ، وليس " بعضه " ، أى ليس جزءاً منفصلاً عن الذات الإلهية القديمة ؛ إنه صفة خلقها الله فى ذاته .

وبعد قرن ، نجد " أبا هاشم " يتبنى الصيغة الكُلابية . ومهما يكن الأمر ، فلم يعد يقصد بهذه الصيغة عنده أن تصف اعتقاداً بحقيقة الصفات ؛ بل كان يقصد بها بالأحرى ، أن تصف اعتقاداً بنظرية جديدة : أى نظريته هو فى الأحوال ، التى كانت من ناحية إنكاراً للتطرف فى تصور حقيقة الصفات عند الصفاتية كما كانت من ناحية أخرى إنكاراً للنزعة اللفظية المتطرفة عند نفاة الصفات . يقول " أبو هاشم " ، مستخدماً الصيغة الكُلابية القديمة ، لكن مع تغيير لفظ " الصفة " إلى لفظ " الحال " : إن الأحوال " لا هى هو ولا غيره " (٢٩) . ومهما يكن من شئ ، فلم تعد هذه الصيغة تستهدف العقيدة المسيحية فى التثليث ، وإنما تستهدف التصورين المتعارضين للصفات فى العقيدة الإسلامية . وهكذا ، فإن الجزء الأول من الصيغة ، أى " ليس الله " ، هو إنكار لرأى المعتزلة القائل إن الصفات المحمولة على الله هى مجرد أسماء تشير إلى ذات الله ؛ والجزء الثانى من الصيغة ، أى ليست غيره " ، هو إنكار لرأى الصفاتية فى أن الألفاظ التى تحمل على الله تشير إلى صفات حقيقية فى الله متميزة عن ذاته (٣٠) .

وفى الوقت الذى تبنى فيه " أبو هاشم " ، تقريباً ، الصيغة الكُلابية واستخدمها للتعبير عن نظريته فى الأحوال ، استخدم " الأشعرى " تلك الصيغة الكُلابية كما استخدم صيغة أخرى أيضاً ، ووفقاً لما أورده " ابن حزم " من أحد مؤلفات " الأشعرى " دون أن يذكر لنا عنوانها ، فإن " الأشعرى " يقول عن علم الله إنه " لا يقال هو الله ولا هو غير الله " (٣١) ، وهى طريقة أخرى فى التعبير عن صيغة : إن علم الله " ليس هو الله ولا هو غير الله " التى أوردها " ابن حزم " ، قبل عبارة " الأشعرى " تلك ، منسوبة

(٢٩) البغدادي : " الفرق بين الفرق " ، ص ١٨٢ .

(٣٠) انظر فيما سبق : ص ٢٢٤ .

(٣١) ابن حزم : " الفصل " ، ج ٢ ص ١٢٦ .

إلى بعض " طوائف من أهل السنة " (٣٢) . وعلى أية حال، فمن مؤلف آخر لم يذكر لنا "ابن حزم" عنوانه أيضاً ، يورد قول " الأشعرى " : " إن علم الله تعالى هو "غير" الله ، و "خلاف" الله ، وأنه مع ذلك غير مخلوق لم يزل " (٣٣) . ونفس الرأي ، على نحو ما اقتبسناه " ابن حزم " أيضاً من أحد مؤلفات الأشعرى " الذى يُعرف بـ " المجالس " ، يقول : " إن مع الله تعالى أشياء سواه لم تزل كما لم يزل " (٣٤) . وبالمثل ، يؤكد " الأشعرى " فى كتابه " اللمع " أن البارى تعالى عالم بعلم يستحيل أن يكون هو نفسه ، ثم ينكر بعد ذلك أن يكون الله عالماً لا بنفسه ولا "بمعنى" (= صفة) يستحيل أن يكون هو نفسه " (٣٥) ، وهو ما يعنى أنه للتعبير عن صفة العلم أو أى صفة أخرى يجب استخدام صيغة: "إنها ليست غير الله" لا صيغة: "إنها ليست الله وليست غير الله" . والصيغة المعدلة ، لصيغة الأشعرى فى كتابه " اللمع " ، والتي يتأكد فيها ضمناً غيرية الصفات فى علاقتها بالله مع أنه لا يُعبّر عن هذه الغيرية صراحة ، إنما نجدها عند الشهرستانى . فهكذا ، وهو يورد أولاً قول الأشعرى إن تصور المرء لكل صفة من الصفات يجب أن يتوافق مع صيغة " إن الله عالم بعلم " ، والتي يُقصد بها أن للصفات حقيقة ثابتة قائمة بذات الله ومن ثمّ فهى غير الله ، يورد "الشهرستانى" حينئذ ، قول "الأشعرى" عن الصفات : إنه " لا يُقال هى هو ولا غيره ولا لا هو ولا لا غيره " (٣٦) .

كان "أبو هاشم" ، هو أيضاً الأخ غير الشقيق "للأشعرى" ورفيق درسه على يد "الجبائى" - الأب والد أبى هاشم وزوج أم الأشعرى - الذى كان معتزلياً منكرًا للصفات، ويمكن افتراض أن كليهما أثناء فترة التلميذة على "الجبائى" كانا معتزليين ينكران الصفات ، ونعرف أن كليهما تخلياً ، فيما بعد، عن مذهب أستاذهما فى الصفات،

(٣٢) المصدر السابق ، نفس الموضع .

(٣٣) المصدر السابق ، نفس الموضع .

(٣٤) المصدر السابق ج٢ ص ٢٠٧ .

(٣٥) الأشعرى : " اللمع " ، ص ١٤ وكذلك يضيف " الأشعرى " قوله : " قادر بقدرته على حياة مريد بإرادة

متكلم بكلام سميع بسمع بصير ببصر ... وهذه الصفات أزلية قائمة بذات الله تعالى " . أى أن الأشعرى

يثبت " صفات الله تعالى لذاته كلها من الحياة والقدرة والسمع والبصر وسائر الصفات " (يراجع :

"اللمع" ص ٢١ ، بتحقيق " حمودة غرابية " وأيضاً " الملل والنحل " ، ص ٦٧) . (المترجم)

(٣٦) الشهرستانى: "الملل والنحل"، ص ٦٧ .

فأصبح "أبو هاشم"، في وقت ما، مؤسساً لنظرية الأحوال التي طُبِّقَ عليها الصيغة الكَلَابِيَّةُ بمعناها الجديد، وتحولَّ "الأشعري"، في سنة ٩١٢م إلى مذهب أهل السلف كَلِيَّةً، متقبلاً كل تعاليمه، بما في ذلك القول بثبوت الصفات. وعلى ذلك، فعندما يستخدم "الأشعري" صيغتين: صيغة جديدة تؤكد إما صراحة أو ضمناً أن "الصفات غير الله"، وصيغة أخرى "كَلَابِيَّةٌ تؤكد أن الصفات "لا هي الله ولا هي غيره"، نكون على ثقة من أن صيغته الجديدة تأتي من الفترة التالية لمناظرته < مع أستاذه الجبائي >، بعد أن أصبح يعتقد بحقيقة الصفات. ويحماس التحول الجديد وقع "الأشعري" على الصيغة الكَلَابِيَّةِ الغامضة وأعلن أنه يجب القول إنها < أى الصفة > "هي غير الله" وإنها "خلاف الله". لكن يمكن، بالنظر إلى استخدامه للصيغة الكَلَابِيَّةِ، أن يُثار السؤال الآتي: هل يستخدم "الأشعري" الصيغة بمعناها الكَلَابِيَّ الأصلي، على أنها إثبات للصفات، من ثم فإنها ترجع على ذلك إلى الفترة التالية لتحوّله إلى مذهب السلف؟ ويبدو أن هذا الرأي يعضّده وصف "ابن خلدون" لـ"الأشعري" بأنه متابع "لابن كُلاب" (٣٧)، أم أن "الأشعري" يستخدمها بمعناها عند "أبي هاشم" على أنها وصف للأحوال؟ مما يعني أن "الأشعري"، قبل تحوله إلى مذهب السلف، قد شارك أخاه غير الشقيق ورفيق درسه زمناً في الدفاع عن نظرية الأحوال. إن التغيّر الذي طرأ على موقفه مؤخراً من مشكلة الأحوال يُروى بين بعض أتباعه (٣٨). وعلى افتراض أن هذه الصيغة أيضاً استخدمت بمعناها عند "أبي هاشم"، بما هي أحوال، فهل يعني ذلك أن "الأشعري" بعد تحوّلِهِ إلى مذهب السلف قد عدّل من رأيه في الصفات وتبنّى القول بالأحوال؟ خاصة وأنه قد لوحظ تعديل مشابه في آرائه الأصلية فيما يتصل بمشكلات أخرى (٣٩).

إن عدم التيقّن مما كان يعنيه "الأشعري" باستخدام الصيغة الكَلَابِيَّةِ أوجد بين أتباعه ثلاثة آراء متباينة حول مشكلة الصفات.

(٣٧) انظر فيما سبق، ص ٨٧.

(٣٨) انظر فيما يلي: الحاشية رقم ٥٧.

(٣٩) انظر: Wensinck, "The Muslim Creed", pp. 91-94.

بعضهم كانوا صفاتية واستخدموا صيغة الأشعرى الجديدة تعبيراً عن رأيهم. وهكذا بعد أن يُقدّم "ابن حزم" (١٠٦٤م) "الباقلاني" (١٠١٣م) على أنه "كبير" الأشاعرة يورد قوله: "إن لله تعالى خمسة عشر صفة كلها قديمة لم تزل مع الله^(٤٠) وكلها "غير الله" و"خلاف" الله^(٤١) تعالى . وكل واحدة منهن غير الأخرى وخلاف لسايرها ، وأن الله تعالى غيرهن وخلافهن"^(٤٢). وبالمثل، فابن حزم ، بعد أن يقتبس في موضع آخر صيغة الأشعرى اللاكلائية non-Kullabite Formula من أحد مؤلفاته والقائلة " إن علم الله تعالى هو غير الله، وخلاف الله وإنه مع ذلك غير مخلوق لم يزل يضيف قائلاً : إن "الباقلاني" وجمهور أصحابه قد وافقوا على هذا القول^(٤٣). ونفس الصيغة اللا-كلائية لكن مع استبدال تعبير: "زائدة على" بتعبير "هو غير"، يعزوها "الشهرستاني" و"ابن رشد" (+ ١١٩٨م) على السواء إلى الأشاعرة. وهكذا نجد "الشهرستاني" يثبت في كتابه "نهاية الإقدام" رأى الأشاعرة على هذا النحو: "إن الباري تعالى عالم بعلم قادر بقدره حي بحياة سميع بسمع بصير ببصر مريد بإرادة متكلم بكلام باق ببقاء. وهذه الصفات [السبع] "زائدة" على ذاته سبحانه وهي "صفات" موجودة أزلية ومعان" قائمة بذاته"^(٤٤). والصفات، على نحو ما أورده "ابن رشد" تعبيراً عن رأى الأشاعرة، هي صفات "معنوية"^(٤٥) ، "زائدة" على الذات"^(٤٦) كل منها "قائمة" بالذات^(٤٧) .

وهناك أتباع آخرون للأشعرى، من الصفاتية أيضاً، استخدموا الصيغة الكلائية ، التي كان يستخدمها "الأشعرى" كما رأينا، في وقت ما. هذا هو ما نفهمه من شرح

(٤٠) a parte ante.

(٤١) a parte post.

(٤٢) ابن حزم: "الفصل"، ح ٤ ص ٢٠٧.

(٤٣) المصدر السابق، ح ٢، ص ١٢٦.

(٤٤) الشهرستاني: "نهاية الإقدام"، ص ١٨١.

(٤٥) ابن رشد : "الكشف عن مناهج الأدلة"، ص ٥٦؛ وانظر فيما سبق ص ٢٧٠ حاشية. رقم ٦٨ .

(٤٦) المصدر السابق.

(٤٧) المصدر السابق.

"التفتازانى" على العقائد النسفية . "فالنسفى" (+ ١١٤٢م)^(٤٨)، الذى لم يكن أشعرياً ، يستخدم الصيغة الكُلايية وهى أن "الصفات" هى لا هو ولا غيره"^(٤٩) تعبيراً عن اعتقاده بأن الله "له صفات أزلية قائمة بذاته"^(٥٠) وفى تعليق "التفتازانى" [+ ١٣٨٨م]^(٥١) على هذا يقول إن هذا هو نفس ما يقوله الأشاعرة ، الذين يقتبس قولهم عن الصفات بنفى "غيريتها" > عن الله تعالى < وعينيتها > لذات الله تعالى <^(٥٢) أيضاً على السواء .

ونجد "ابن خلدون" (+ ١٤٠٦م) ، فيما بعد، فى إجابته على حجة المعتزلة بأن الاعتقاد بثبوت الصفات قائمة بذات الله يؤدى إلى الاعتقاد بتعدد الآلهة يقول: "وهو مردود بأن الصفات ليست عين الذات ولا غيرها"^(٥٣) . ويتضح من السياق أنه يبرز هنا رأى الأشاعرة .

وبالنظر إلى هاتين الصيغتين اللتين استخدمتهما هاتان الطائفتان من أتباع الأشعري ، يلاحظ "ملاً أحمد الجندى" ، فى تعليقه الممتاز على شرح التفتازانى، أن الصيغة القائلة إن الصفات "لا هى هو ولا غيره" تمثل رأى "قدماء الأشاعرة" أما "المتأخرون منهم فذهبوا إلى مغايرتها للذات"^(٥٤).

(٤٨) النسفى : أبو حفص عمر نجم الدين (+ ٥٣٧هـ/١١٤٢م). ينتسب إلى مدينة نسف. فقيه ومتكلم. مؤلف كتاب شهير فى "العقائد" حظى بشروح كثيرة عليه. وكتاب "العقائد" هذا هو أول كتاب موجز فى أصول العقيدة الإسلامية ألف تبعاً لمنهج أهل السنة المتأخرين. (المترجم)

(٤٩) التفتازانى «شرح العقائد النسفية» ، ص ٧٠ .

(٥٠) المصدر السابق ص ٦٩ ص ٧٠ .

(٥١) التفتازانى : مسعود بن عمر (١٣٢٢-١٣٩٠م). ولد بتفتازان وتوفى بسمرقند. هو لغوى ومنطقى وفقيه وأصولى. ألف شروحا مهمة أصبحت تُدرّس فيما بعد. ومن أهم شروحه : شرح تلخيص المفتاح فى البلاغة ، وشرح الشمسية فى القواعد المنطقية، وشرح إيساغوجى لفرفوريوس، وشرح العقائد للنسفى، وشرح الكشاف للزمخشري. (المترجم)

(٥٢) المصدر السابق ، ص ٧٢.

(٥٣) ابن خلدون : "المقدمة"، ح ٣ ص ٢٨.

(٥٤) Jundi, p.109. ، اقتبسة Elder, p. 53, n.9. ونص كلام "ملا أحمد الجندى" فى تعليقه هو: "قوله والأشاعرة إلى نفى غيريتها ، إلخ) أى: قدماء الأشاعرة إلى نفى غيريتها وعينيتها لئلا يلزم تعدد القدماء ، وأما المتأخرون منهم فذهبوا إلى مغايرتها للذات وإمكانها ومنعوا بطلان تعدد القدماء مطلقاً". (ص ١٠٩، القاهرة ١٣٢٩هـ). (المترجم)

بجانب هاتين الطائفتين من الأشاعرة الصفاتية وُجد من الأشاعرة أيضا من قال بالأحوال . وإليه يشير "ابن حزم" في قوله "ومن حماقات الأشعرية قولهم إن للناس "أحوالاً" و "معانى" لا معدودة ولا موجودة ولا معلومة ولا مجهولة ولا مخلوقة ولا غير مخلوقة ولا أزلية ولا محدثة ولا حق ولا باطل"^(٥٥). وتوجد عند "ابن حزم" إشارة أخرى إلى الأشاعرة ، بما هم مؤيدون لنظرية الأحوال وذلك في العبارة الآتية: "وأما الأحوال التي ادّعتها الأشعرية فإنهم قالوا إن هاهنا أحوالاً ليست حقاً ولا باطلاً ولا هي مخلوقة ولا غير مخلوقة ولا هي موجودة ولا معدومة ولا هي معلومة ولا هي مجهولة ولا هي أشياء ولا هي لا أشياء"^(٥٦). كما نجد إشارة إلى اثنين من أعلام الأشاعرة الذين قالوا بنظرية الأحوال وذلك فيما يقرره "الشهرستاني" من أنه برغم نفي "الأشعرى" وغالبية أصحابه لنظرية "أبي هاشم" في الأحوال إلا أن "القاضي أبا بكر الباقلاني" أثبتتها بعد ترديد الرأي فيها على قاعدة غير ما ذهب إليه. وكان "الجويني" من المثبتين في الأول والنافين في الآخر^(٥٧). و"الباقلاني" و"الجويني" كلاهما من الأشاعرة المعروفين. ويذكر "فخر الدين الرازي". أيضاً عن "الباقلاني" و"الجويني" أنهما من أكثرنا [أهل السنة] إثباتاً لنظرية الأحوال^(٥٨). وعلى نحو ما رأينا^(٥٩)، فإن "الباقلاني" و"الجويني" على السواء ،

(٥٥) ابن حزم: "الفصل" ، جزء ٢٠٨. وفي رأبي أن ما يقصده "ابن حزم بالأحوال والمعانى [الكليات] هنا: الأحوال على نحو ما طبقت على الصفات الإلهية والأحوال بمعنى الكليات. وعن العلاقة بين هذين المعنيين للأحوال انظر فيما سبق ص ١٧٠ - ١٧١. ويستخدم "ابن ميمون" - في فقرة يشير فيها إلى الأحوال بمعنى الكليات - تعبير "الأحوال أى المعانى الكلية". انظر: ("دلالة الحائرين" حيث يقول: ... وهذا مثل قول آخرين : الأحوال ، يريدون بذلك المعانى الكلية ليست موجودة ولا معدومة". (ح ١، فصل ٥١، ص ٧٦).

(٥٦) ابن حزم: "الفصل" ، ح ٤٩ ص ٤٩ .

(٥٧) الشهرستاني: "نهاية الإقدام" ، ص ١٣١. ونصُّ عبارة الشهرستاني هنا هو: "إن المتكلمين قد اختلفوا في الأحوال نفيًا وإثباتًا بعد أن أحدث أبو هاشم الجبائي رأيه فيها وما كانت المسألة مذكورة قبله أصلاً فاثبتها أبو هاشم ونفاها أبوه الجبائي وأثبتها القاضي أبو بكر رحمه الله بعد ترديد الرأي فيها على قاعدة غير ما ذهب إليه ونفاها صاحب مذهب الشيخ أبو الحسن الأشعرى وأصحابه رضى الله عنهم. وكان إمام الحرمين من المثبتين في الأول والنافين في الآخر". (المترجم)

(٥٨) الرازي : "محصل أفكار المتقدمين" ، ص ٢٨ . وفي ذلك يقول "الرازي" : "خلافًا للقاضي وإمام الحرمين وأبي هاشم وأتباعه من المعتزلة فإنهم أثبتوا واسطة سموها بالحال وحدوها بأنها صفة لموجود لا يوصف بالوجود ولا بالعدم". (المترجم)

(٥٩) انظر فيما سبق : ص ٢٦٥ وما بعدها .

كلُّ بطريقته حاول أن يوفِّق بين نظرية الأحوال وبين الاعتقاد بالصفات. وفي موضع من "الفصل" يضع "ابن حزم" فرقة الأشاعرة ضمن أولئك الذين تابعوا المعتزلة في مشكلة الصفات الإلهية^(٦٠). والإشارة هنا هي بدون شك إلى أولئك الأشاعرة الذين تبنُّوا نظرية الأحوال، التي كان يعتبرها نظرية اعتزالية .

وعلى العموم، فإن المرء يدرك أنه على حين أن نظرية الأحوال في تطبيقها على الصفات الإلهية بدأت بما هي رأى اعتزالي معتدل فإنه أصبح يُنظر إليها من بعد على أنها تمثل الرأى السلفي المعتدل. ويلاحظ أن "ابن خلدون" قد جعل كلا من الاعتقاد بحقيقة الصفات^(٦١) والاعتقاد بالأحوال^(٦٢). من الخصائص المشتركة لعلم الكلام؛ وعندما اقتبس الفقرة التي ينسب فيها إلى الأشعرية الصيغة القائلة بأن "الصفات لا هي الذات ولا هي غيرها"، فإنه كان يعنى بها نظرية الأحوال^(٦٣).

في هذا الكفاية بالنسبة لتناول الجانب السيمانيقي لمشكلة الصفات عند الصغانيات. ولنتناولها الآن عند منكري الصفات.

بما أن حجج المنكرين للصفات قد صيغت ضد المثبتين لها، كما رأينا، بتأثير من حجج الهرطقة المسيحيين المناهضين لحقيقة أشخاص الثالوث، فإن الصيغة التي استخدموها للتعبير عن إنكارهم لحقيقة الصفات جاءت وفقا للصيغ المستخدمة عند أولئك الهرطقة المسيحيين للتعبير عن إنكارهم لحقيقة أشخاص الثالوث. كان أولئك الهرطقة المسيحيين قد حاولوا ، في الصيغ المتنوعة التي استخدموها، أن يؤكدوا على مثلية Sameness أشخاص الثالوث أو أن يرجعوا الاختلافات بينها إلى مجرد

(٦٠) ابن حزم : "الفصل"، ج٢ ص ١١٢.

وفي ذلك يقول "ابن حزم" هنا: "وقد يشارك المعتزلة في الكلام فيما يوصف الله تعالى به جهنم بن صفوان ومقاتل بن سليمان والأشعرية وغيرهم من المرجئة، وهشام بن الحكم وشيطان الطاق واسمه محمد بن جعفر الكوفي وداود الجوارى وهؤلاء كلهم شيعة"، (المترجم)

(٦١) ابن خلدون: "المقدمة"، ج٢ ص ١١٤.

(٦٢) المصدر السابق، نفس الموضع.

(٦٣) انظر : Religious Philosophy, pp. 182- 184.

اختلافات في الأسماء^(٦٣). وهكذا كان عليهم أن يقولوا إن "الآب" وكذلك المسمى بـ "الابن" هما واحد ونفس الشخص، وليس أحدهما غير الآخر، أو إن "الآب" هو "الابن" وكذلك "الابن" هو "الآب"، هما "واحد بالأقنوم اثنان بالاسم"^(٦٤)، أو إن الشخص الثاني، الكلمة، "ما هو إلا صوت ونطق"^(٦٥) بالفم^(٦٦). وبالمثل، يقول من ينكرون الصفات إن "علم الباري هو الباري"^(٦٧)، أو إن الصفات هي "عين الذات"^(٦٨)، أو إن الألفاظ التي تحمل على الله هي "أسماء وأحكام للذات"^(٦٩)، أو إن "الأسماء والصفات هي مجرد أقوال"، وهذا هو المقصود من القول: الله عالم، والله قادر، وما إلى ذلك^(٧٠).

لكن، يجب أن يكون لأي اسم معنى، ويجب أن يكون للأسماء المختلفة معاني مختلفة. فما هي إذن المعاني المختلفة للأسماء المختلفة التي تُحمل على الله التي يُقال عنها جميعاً إنها عين الذات؟

كان السؤال قد أثير من قبل في أذهان أولئك الهرطقة المسيحيين الذين اعتبروا أشخاص الثالث مجرد أسماء مختلفة. والإجابة التي اقترحوها، عند واحد منهم على الأقل هو "سابليوس" Sabellius، نجدها في عبارة سُجِّلت عنه، يقول فيها إن ألفاظ "الآب" و"الابن" و"روح القدس" هي مجرد أسماء، لكنها أسماء تشير إلى أفعال ενεργειαι مختلفة، تلك الأفعال المختلفة التي يتجلى فيها فعل الله وحده في العالم^(٧١).

أثير نفس السؤال أيضاً في أذهان "آباء الكنيسة" الخاص بتلك الألفاظ التي تُحمل على الله، والتي لم تكن ألفاظاً تشير إلى أشخاص الثالث. فبينما اعتقد

The philosophy of The Church Fathers, 1, pp. 580- 585. (٦٣)

Noetus in Hippolytus, Refutatio omnium Haeresium 1x, 10, 11. (٦٤)

Sabellius in Athanasius, Orat. cont. Arian. 1v, 25 (PG 26, 505 C). (٦٥)

praxeas in Tertullian, Adv. Prax. 7. (٦٦)

(٦٧) الأشعري: "مقالات الإسلاميين"، ص ١٧٣.

(٦٨) المصدر السابق، ص ١٧٤.

(٦٩) "الشهرستاني": "نهاية الإقدام"، ص ١٨٠.

(٧٠) الأشعري: "مقالات الإسلاميين"، ص ١٧٢.

Epiphanius, Adv. Haer. Pan. Lx11, 1 (PG 41, 1052 B). (٧١)

"آباء الكنيسة" أن الألفاظ التي تشير إلى أشخاص الثالوث تُمثل موجودات حقيقية، اعتبروا الألفاظ الأخرى التي تُحمل على الله ، من قبيل : عظيم ورحيم وما شابه ، مجرد كلمات أو أسماء ، إلى حد أنه كان من الممكن ، فيما يتعلق بهذا النوع من الألفاظ ، أن يوصف "آباء الكنيسة" بأنهم بمثابة من ينكرون الصفات في الإسلام. وأظهر "يحيى الدمشقي" بوضوح التمييز بين هذين النوعين من الألفاظ، فهو بعد أن تناول "الكلمة" و"روح القدس" و"الثالوث" في مجموعته، يدافع عما "هو ثابت بالنسبة لله" (٧٢) وهو ما يشير إليه بالتالي على أنه "أسماء الله" (٧٣). لكن، طالما أن هذه المحمولات ألفاظ مشتركة ، تُحمل بالتساوي على موجودات أخرى، ووجه "آباء الكنيسة" بمشكلة هي : كيف نحذف من استخدام الألفاظ المشتركة، بما هي محمولات تُحمل على الله، ما يتضمن أي تشابه بين الله وبين غيره من الموجودات .

الحل الذي قدّمه "آباء الكنيسة" هو أن تلك الألفاظ المحمولة على الله يجب التعبير عنها إما على أنها :

١ - أفعال أو على أنها ، ٢ - سلوب ، وما لم يُعبّر عنها كذلك فيجب تأويلها على أنها تعني أفعالا أو سلوبا. على هذا النحو ، يذكر "يحيى الدمشقي" في تصنيفه للألفاظ التي يمكن حملها على الله، الألفاظ التي تعني "الفعل" (ἐνέργεια) (٧٤) والألفاظ التي تعني "ما يكون الله بخلافه". ويمكن هنا أن نلاحظ عرضا أن التأويل الإيجابي active للمحمولات التي تُحمل على الله يمكن في النهاية رده إلى "فيلون" (٧٥)، والسبب الذي أعطاه لإمكانية حمل الفعل على الله دون خوف الوقوع في تشبيهه بغيره من الموجودات هو أن الفعل خاصية تتعلق بالله وحده لأن قدرة الإنسان على الفعل الحر هي هبة له من الله (٧٦)، وحينما نصف الله بأنه فاعل فإن ذلك لا يتضمن مثلية بينه وبين المخلوقات.

(٧٢) De Fide Orthodoxa 1, 6-8.

(٧٣) Ibid., 1. 9 (PG, 94, 833B- 836A, 1. 12).

(٧٤) Ibid., (837A, 1. 12).

(٧٥) Ibid, (1. 15).

(٧٦) Philo, 11, pp. 133- 134. انظر :

وبالنسبة للتأويل السالب للألفاظ التي يوصف بها الله في "الكتاب المقدس" على جهة الثبوت فإنه يُنسب إلى "ديونيسيوس المنحول" Pseudo - Dionysius ، الذي اشتهر بأنه أبٌ لما يُسمى باللاهوت السالب negative theology . لكنه ليس في الحقيقة أباه الفعلي ، إنما هو بمثابة أبيه فحسب. فمن قبله كان "أفلوطين". لكن حتى "أفلوطين" ليس أباه الفعلي، إنما هو أبوه بالتنشئة أو بالرعاية فحسب. وقبل أفلوطين كان ألبينوس Albinus . فالبيّنوس^(٧٧) هو أبوه الحقيقي^(٧٨).

هذان الحلان نوقشا بصراحة ومباشرة في الفلسفة العربية فيما بعد . لكننا سنحاول أن نبين كيف حدث أن دخلا إلى الإسلام في زمن علم الكلام.

من المثير ملاحظة أن "واصل بن عطاء" (+ ٧٤٨م) الذي كان ، وفقا لما هو شائع، أول من ناقش مشكلة الصفات في جانبها الأنطولوجي، لم يمسّ جانبها السيمانطقي. وكل ما هو مقرر عنه هو رفضه لوجود صفات حقيقية على أساس ما يتضمنه ذلك من شرك polytheism^(٧٩).

على أية حال ، فإن "جهم بن صفوان"، معاصر "واصل"، قد عبّر عن مذهبه بطريقة تتضمن أنه كان واعياً بالجانب السيمانطقي للمشكلة وأنه حاول حلها. ولا يُعدُّ "جهم" من المعتزلة^(٨٠)، فمع أنه يتفق معهم في بعض المشكلات إلا أنه يختلف عنهم في

(٧٧) ألبينوس : (القرن الثاني الميلادي). من أعلام الأفلاطونية المتوسطة جمع بين عناصر أفلاطونية وأرسطية ورواقية وقدم فلسفة انتقائية مهّد بها لظهور الأفلاطونية الحديثة. (المترجم)

(٧٨) انظر بحثي : "Albinus and Plotinus on the Divine Attributes", Harvard Theological Review, 45; 115- 130 (1952).

وأيضاً: "Negative Attributes in the Church Fathers and the Gnostic Bailides", Ibid., 50; 145- 196 (19957).

(٧٩) الشهرستاني: "الملل والنحل"، ص ٣١.

(٨٠) يستبعد "الخيّاط" صراحة "جهم بن صفوان" من المعتزلة ("الانتصار"، ص ٩١) > وذلك في قوله، وهو في معرض الردّ على "ابن الروندي": "وما إضافة صاحب الكتاب لجهم إلى المعتزلة إلا كإضافة العامة لجهم إلى المعتزلة لقوله بخلق القرآن. وأجّههم عند المعتزلة في سوء الحال والخروج من الإسلام كهشام ابن الحكم". (ص ١٢٦) < ، ولا يجعله البغدادي ("الفرق بين الفرق" ص ٩٢) ضمن مؤسسي العشرين فرقة من فرق الاعتزال. كما أن "الشهرستاني" لا يدرجه كذلك ضمن المعتزلة ("الملل"، ص ٢٩، ص ٦٠).

مشكلات أخرى . يوافقهم مثلاً في مشكلة خلق القرآن، لكنه يختلف معهم في مشكلة حرية الإرادة. ويقرُّ كل من "ابن حزم"^(٨١) و"الشهرستاني"^(٨٢)، أنه وافق المعتزلة في إنكار حقيقة الصفات الإلهية^(٨٣). مهما يكن من أمر، فإنه لا يُعرف عن "جهم" قوله مباشرة بإنكار الصفات، على أساس أن ذلك انحراف عن التصور الصحيح للتوحيد، كما هو مقرر عند المعتزلة عادة. ومن العبارات التي بقيت له يمكن أن نفهم أن إنكاره للصفات قام على أساس أن افتراض وجودها وحملها على الله يتناقض مع الأمر القرآني بعدم تشبيه الله بغيره من الموجودات.

وقد نُسبت إليه عبارة، أو وُضعت باسمه ، تفيد أنه كان واعياً بالجانب السيمانطقي لمشكلة الصفات وأنه حاول أن يحلها على النحو التالي :

١ - في قوله: "لا أقول إن الله سبحانه شيء ، لأن ذلك تشبيه له بالأشياء"^(٨٤) ؛

٢ - "طالما أن الجهمية يقولون: "إن الله عز وجل لا علم له ولا قدرة ... وأرادوا أن ينفوا أن الله عالم قادر.. فمنعهم خوفُ السيف من إظهار نفى ذلك فأتوا بمعناه"^(٨٥) ؛

٣ - "وامتنع «أى جهم» من وصف الله تعالى بأنه شيء أو حى أو عالم أو مريد، وقال لا أصفه بوصف يجوز إطلاقه على غيره ، كشيء موجود وحى وعالم ومريد ونحو ذلك، ووصفه بأنه قادر وموجد وفاعل وخالق ومحى ومميت"^(٨٦) ؛

٤ - و"صارحهم "ابن صفوان" إلى أن الشيء هو المحدث والبارى سبحانه منشئ الأشياء"^(٨٧) ؛

(٨١) ابن حزم: "الفصل"، ج٢ ص ١١٢.

(٨٢) انظر فيما يلي الحاشية رقم ٨٨.

(٨٣) يلاحظ أن "الأشعرى"، فيما يتعلق بالعلم، يقتبس قول جهم: "إن علم الله محدث وإنه غير الله" ("مقالات الإسلاميين"، ص ٢٢٢، ص ٢٠٤؛ "الانتصار"، ص ٩٢). وقد نوقش معنى هذه العبارة من قبل

ص ٢٢٥، ٢٢٨؛ وانظر: Pines, Atomenlehre, p. 125, m. 1.

(٨٤) الأشعرى: "مقالات الإسلاميين"، ص ٢٨٠، ٢٨١.

(٨٥) الأشعرى: "الإبانة عن أصول الديانة"، ص ٥٤.

(٨٦) البغدادي: "الفرق بين الفرق"، ص ١٩٩.

(٨٧) الشهرستاني: "نهاية الإقدام"، ص ١٥١.

هـ - "وافق «جهم» المعتزلة في نفي الصفات الأزلية وزاد عليهم بأشياء منها قوله إنه لا يجوز أن يوصف البارئ تعالى بصفة يوصف بها خلقه لأن ذلك يقتضى تشبيها؛ فنفى كونه حياً عالماً وأثبت كونه قادراً فاعلاً خالقاً لأنه لا يوصف شيء من خلقه بـ "القدرة" و"الفعل" و"الخلق" (٨٨). وقد عبر أتباع "جهم بن صفوان" عن إنكارهم للصفات، فيما يقرر "أحمد بن حنبل"، باستخدام صيغة من قبيل "الله وجهٌ كلُّه، نورٌ كلُّه، قدرة كلُّه" (٨٩)، والتعبير بلفظ "كلُّه" يستخدم فيما هو واضح مساوياً لتعبير "لنفسه" الذي أدخله النجَّار (٩٠) وضرار، كما سنرى (٩١).

عندما نربط بين هذه الأقوال يمكن أن نبين مذهب "جهم" على النحو التالي: إنه وافق المعتزلة، "واصل" وأتباعه، على الجانب الأنطولوجي لمشكلة الصفات الإلهية، لكنه أضاف إلى هذا الجانب من المشكلة مناقشة جانبها السيمانطيقى كذلك. وفيما يتصل بهذا الجانب السيمانطيقى للمشكلة، عرفنا أنه كان يمتنع عن أن يحمل على الله أية ألفاظ من قبيل "شيء" و"موجود" و"حى" و"عالم"، ولكنه سمح بالقول إن الله "موجد" و"محيى"، وينفس المنطق يمكن أيضا افتراض أنه أثبت أن الله "عليم" و"مريد" وما شابه ذلك. وعلى أية حال، فإنه اعتبر ألفاظ "قادر" و"فاعل" و"خالق" استثناءات.

وقد سمح بإطلاق هذه الألفاظ على الله - فيما هو واضح - على أساس أنها لا تصف الله في ذاته لكنها تصف بالأحرى ما يفعله، وحتى في حالة ألفاظ "موجود" و"عالم" و"حى" فإن "جهما"، بلا ريب، لم يكن ليصر على الاستخدام الفعلى لها وإنما

(٨٨) الشهرستاني: الملل والنحل، ص ٦٠.

(٨٩) اقتبس منه بنيس Pines, Atomentelehre, pp.124- 125, p.315 من كتاب "أحمد بن حنبل" الرد على الزنادقة والجهمية؛ وانظر فيما يلى الحاشية رقم ١٢١.

(٩٠) الحسين بن محمد النجَّار: تُنسب إليه فرقة النجَّارية، وأكثر معتزلة الرئى وحواليها- على قول الشهرستاني- على مذهبه وإن اختلفوا أصنافا "منهم" البرغوثية و"المستدركة" والزعفرانية. وافق النجَّار وأصحابه المعتزلة في نفي الصفات من العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر ووافقوا أيضا الصفاتية في خلق الأعمال... وقال هو خالق أعمال العباد خيرها وشرها وحسنها وقبيحها والعبد مكتسب لها وأثبت تأثيرا للقدرة الحادثة وسمى ذلك كسبا على حسب ما يثبتته الأشعرى ووافقه أيضا في أن الاستطاعة مع الفعل، وأحال رؤية البارئ تعالى بالأبصار. (الشهرستاني: الملل والنحل، ص ٦١- ٦٣). (المترجم)

(٩١) انظر فيما يلى الحاشية رقم ٩٦ ورقم ٩٨.

كان يسمح باستخدامها على اعتبار أنها صفات إلهية لو كانت تُفهم فقط بمعنى "موجد" و"عليم" و"مُحيي".

والسبب الذي جعل "جهما" يفترض أن الألفاظ التي تصف ما يفعله الله لا تتضمن شبهية بينه وبين غيره من الموجودات يتفق مع رأيه الخاص في أنه ليس لموجود غير الله، بما في ذلك الإنسان، أى قدرة على فعل مايفعله، حتى إن أى فعل إنسانى يكون مخلوقاً لله مباشرة^(٩٢). وهذه صورة معدلة فحسب للسبب الذي قدّمه "فيلون" Philo تبريرا لوصف الله بأنه فاعل، فوفقا لـ"فيلون"، على حين أن للإنسان قدرة على أن يفعل ما يفعله بحرية، إلا أن قدرته هذه هى هبة خاصة وهبها الله لنوع الإنسان^(٩٣).

هكذا كان "جهم" أوّل من قدّم فى الفلسفة العربية الجانب السيمانطيقى لمشكلة الصفات وأوّل من قدّم التاويل الإيجابى الذى أسّسه من قبل "فيلون" و"ألبينوس" و"أفلوطين" وآباء الكنيسة باعتباره حلاً للمشكلة. وعلى ذلك ، فإنه يمكننا أن نفترض أن الاستدلال الفلسفى الذى استخدمه أسلافه تبريرا للتاويل الإيجابى للصفات الإلهية كان يكمن وراء عبارات "جهم" .

تُوفى "جهم" ، أو بالأحرى قُتِل سنة ٧٤٦م، وبعد ذلك بقليل قدّم اثنان من معاصريه هما "النجار" و"ضرار"، اللذان ازدهرا فيما بين عامى ٧٥٠ و ٨٤٠ م التاويل السالب لما يحمل على الله من صفات ثابتة .

ولدينا عن "النجار" أو عن أتباعه الروايات التالية :

١ - "وأما الذين وافقوا فيه القدرية > أى المعتزلة > فنفى علم الله تعالى وقدرته وحياته وسائر صفاته الأزلية"^(٩٤).

(٩٢) انظر فيما يلى ص ٧٦٨ .

(٩٣) . 134 - 133 . 11. 462 - 424 . Philo, 1.pp.

وأيضاً الحاشية رقم ٨٥ السابقة .

(٩٤) البغدادي: "الفرق بين الفرق"، ص ١٩٦ .

٢ - "كان يزعم أن الله سبحانه لم يزل جوادا بنقى البخل عنه، وأنه لم يزل متكما، بمعنى أنه لم يزل غير عاجز عن الكلام" (٩٥).

٣ - "قال النجار : البارئ تعالى مُريد "لنفسه" كما هو "عالم لنفسه" (٩٦) وأن ؛ معنى كونه مريدا أنه غير مستكره ولا مغلوب" (٩٧).

يمكننا ، بالربط بين هذه الأقوال ، أن نُحدد رأي "النجار" على النحو التالي: إنه أنكر وجود الصفات الأزلية لله، وبناء عليه استخدم صيغتين :

١ - صيغة الإثبات البسيط لصفة ما.

و ٢ - إثبات صفة تتلوها عبارة "لنفسه"؛ لكن في أى من هاتين الصيغتين، فإن القضية المثبتة التى يُحمل فيها لفظ إيجابى على الله يجب أن تؤخذ على معنى النفى. ويُقال عن "ضرار" " إنه كان يزعم أن معنى إن الله قادر أنه ليس بجاهل ولا عاجز. وكذلك كان يقول فى سائر صفات البارئ لنفسه" (٩٨).

هكذا كان "النجار" و"ضرار" أول من أدخل التأويل السالب للصفات الثابتة ، فى الفلسفة العربية.

لا تخبرنا أى من هذه الروايات أين حصلوا على هذا التأويل السالب للصفات. وهناك العبارة التى أوردها "الشهرستاني" ضمن شذرة مضمونة «منحولة» a doxography من شذرات فلاسفة اليونان التى يقول فيها "أفلاطون" فى كتابه "النواميس" : "إن الله تعالى إنما يُعرف بالسلب أى لا شبيه له ولا مثال" (٩٩). ولو كانت الترجمة العربية لمحاورة "القوانين" قد احتوت على مثل هذه العبارة فعلا فربما كان عرفها كل من "النجار" و"ضرار" ، لأن محاورة "القوانين" ترجمها "حنين ابن إسحق"

(٩٥) الأشعرى : "مقالات الإسلاميين"، ص ٢٨٤.

(٩٦) الشهرستاني: "الملل والنحل"، ص ٦٢.

(٩٧) المصدر السابق ، نفس الموضع .

(٩٨) الأشعرى : "مقالات الإسلاميين"، ص ٢٨١؛ وانظر : اليعقوبى: "الفرق بين الفرق" ص ٢٠٢؛ الشهرستاني: "الملل والنحل"، ص ٦٢.

(٩٩) الشهرستاني : "الملل والنحل"، ص ٢٨٨.

(٨٠٩ - ٨٧٣م) (١٠٠)، في حياة "النَجَار" و"ضرار"، فيما هو محتمل. ومهما يكن من شيء، فإنه لا توجد عبارة كهذه عند أفلاطون. وبلا ريب، فإن لهذا التصور للتأويل السالب الذي اعتنقه صراحة "النَجَار" و"ضرار"، مثل مشكلة الصفات الإلهية ذاتها في الإسلام، أصلاً مباشراً في تعاليم "آباء الكنيسة". يؤيد هذا وجود عبارة أخرى عن مذهب ضرار تُنسب إليه، وهي التي يقول فيها إن "لله تعالى ماهية" quiddity لا يعرفها غيره (١٠١). وبالأفاظ أقرب من لا نقول إن هذه العبارة تعني أن ذات الله لا تعرف. هذه العبارة كان يُقصد بها بلا شك أن تكون سبباً لعبارة الأخرى، التي تقول بوجوب أن يوصف الله سلباً. وهذا أيضاً هو السبب الكامن وراء استخدام "يحيى الدمشقي" (١٠٢)، وغيره للتأويل السالب. ويمكن، عرضاً، ملاحظة أن مبدأ عدم إمكانية معرفة الذات الإلهية لم يخطر على البال في الفلسفة اليونانية قبل "فيلون" (١٠٣)؛ وقد قدمه "فيلون" على أنه استدلال فلسفي من تعاليم "الكتاب المقدس" عن التنزيه (١٠٤). وعلى ذلك يمكننا أن نفترض أيضاً، أن كل الاستدلال الفلسفي الذي استخدمه أسلافهما لتبرير التأويل السالب للصفات الإلهية إنما يقبع بالفعل خلف عبارات "النَجَار" و"ضرار".

أصبح التأويل السالب للصفات الثابتة، الذي قدمه كل من "النَجَار" و"ضرار"، موضوعاً للجدال الضمني بين اثنين من معاصريهما الأصغر منهما، وهما: "النظام" (٨٤٥م) و"أبو الهذيل العلاف" (٨٤٩م).

يُحكي أن "النظام" كان ينفي العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر وصفات الذات، ويقول: إن الله لم يزل عالماً حياً سميعاً بصيراً قديماً بنفسه، لا بعلم وقدرة وحياة وسمع وبصر وقدم، وكذلك قوله في سائر صفات الذات (١٠٥).

(١٠٠) انظر: M.Steinchnider, Die arabischen übersetzungen aus dem Griechischen, p. 18.

(١٠١) البغدادي: "الفرق بين الفرق"، ص ٢٠١ - ٢٠٢، وانظر الشهرستاني: "الملل والنحل"، ص ٦٣؛ والأشعري: "مقالات الإسلاميين"، ص ٢١٦، ص ١٥٤.

(١٠٢) De Fide orthodoxa 1,2 (PG94, 792C, 793B), 1, 12 (845 BD).

(١٠٣) انظر بحثي بعنوان: "The Knowability and Describability of God in Plato and Aristotle," Harvard Studies in Classical Philology, 56 - 57, 23 - 249 (1947).

(١٠٤) Philo, 11, pp. 94 - 164.

(١٠٥) الأشعري: "مقالات الإسلاميين"، ص ٤٨٦.

ولدينا عن العلاف الروايات التالية :

١ - فى رواية "للأشعرى" أن "العلاف" :

(أ) أثبت لله "العزة والجلال والكبرياء وكذلك فى سائر الصفات التى يوصف بها لنفسه" (١٠٦).

و (ب) قال أبو الهذيل: هو عالم بعلم هو هو ، وهو قادر بقدرته هو هو، وهو حى بحياة هو هو، وكذلك قال فى سمعه وبصره وقدمه وعزته وعظمته وجلاله وكبريائه، وفى سائر صفاته لذاته" (١٠٧).

و (ج) قال : إن لله علما هو هو" (١٠٨)؛ وإن علم البارى سبحانه هو هو" (١٠٩).

٢ - وفى رواية "الشهرستانى" أن "العلاف" يقول: إن "البارى تعالى عالم بعلم هو نفسه" (١١٠)؛ وإن البارى تعالى عالم بعلم وعلمه ذاته" (١١١). ويرغم أنه لم يرد فيما روى عنهما إشارة من أحدهما إلى الآخر «أى > العلاف و"النظام" > إلا أنه من الواضح تماماً أن كلا منهما قد استخدم صيغة معارضة للآخر. فـ"النظام" يستخدم صراحة فى جزء من صيغته عبارة إن الله عالم "لا بعلم"، بينما يستخدم "أبو الهذيل" صراحة، فى جزء من صيغته عبارة إن الله عالم "بعلم". ومما لا شك فيه أيضاً، أن كل صيغة منهما تعارض الأخرى. وعلى الرغم من استخدام العلاف وأبى الهذيل على السواء لصيغتين متعارضتين ، فإنهما لا يزالان يصفان العلاقة بين الألفاظ التى تحمل على الله وبين الله بنفس التعبير، أى تعبير "بنفسه" الذى يستعمله أبو الهذيل فى الفقرات المقتبسة منه، على أنه مكافئ لتعبير "بذاته" (١١٢). وسوف يذكر ، أن التعبير "بنفسه" مستخدم كذلك عند

(١٠٦) المصدر السابق ، ص ١٧٧.

(١٠٧) المصدر السابق ، ص ١٦٥، وانظر : الشهرستانى : "الفصل" ، ح ٢ ص ١٢٦، ص ١٠٨.

(١٠٨) الأشعرى : "مقالات الإسلاميين"، ص ١٨٨.

(١٠٩) المصدر السابق ، ص ٤٨٤ .

(١١٠) الشهرستانى: "نهاية الإقدام"، ص ١٨٠.

(١١١) الشهرستانى: "الملل والنحل"، ص ٣٤ .

(١١٢) انظر فيما سبق الحاشية رقم ١٠٧ وفيما يلى الحاشية رقم ١٢٥ .

"النَّجَّار" و"ضرار". وبما أن "النظام" و"العلاف" أيضا يستخدمان ذات التعبير "بنفسه" وصفا لعلاقة محمول كهذا ، من قبيل "عالم" وأن "النظام" لا يزال يستدلُّ إذن على أن لفظ "عالم" إنما يُحمل على الله بمعنى عالم "لا يعلم"، على حين أن "العلاف" يستدلُّ إذن على أنه يُحمل على الله بمعنى عالم "يعلم"، فمن المعقول افتراض أن لكل منهما فهما مختلفا لمعنى تعبير "بنفسه".

لنحاول إذن اكتشاف كل ما يمكن اكتشافه عن تعبير "بنفسه" ونرى ما إذا كان ثمة شيء يكمن وراء ذلك التعبير من شأنه أن يؤدي إلى استعمال هاتين الصيغتين المختلفتين.

الاصطلاح العربي "لنفسه" أو "بنفسه" هو ترجمة مباشرة للتعبير اليوناني καθ'αυτὸν ، الذى يعنى: "تبعاً لذاته"، و"بذاته" أو "بنفسه". يقول "أرسطو" أيضا فى كتابه "الميتافيزيقا" إن "الحياة تخص" (ὕπαρχει) الله، لأن فاعلية التفكير هى الحياة ، والله هو تلك الفاعلية؛ وفاعلية الله بذاته (καθ'αυτὴν) هى الحياة الأكثر خيرية والأكثر أزلية. ويخلص "أرسطو" إلى "أننا على ذلك نقول إن الله موجود حتى أزلى، غاية فى الخير" وإلى "أن هذا هو الإله" (١١٣). وعبارة "أرسطو" هذه تعكسها فى العربية شذرة مظنونة من شذرات فلاسفة اليونان يُنسب فيها إلى "أرسطو" قوله إن < الله > واجب الوجود حتى بذاته باق بذاته" (١١٤).

وعلى أية حال، فالحاصل أن التعبير καθ'αυτο يُستخدم فى عبارة أرسطو ليعنى إما :

١ - ما يكون تعريفا للموضوع، وبهذا يُعرَّف ذاته. أو ٢ - ما يكون جنسه وفصله. أو ٣ - ما يكون خاصته (١١٥).

(١١٣) Metaph. x11, 7, 1027b, 26-30.

(١١٤) الشهرستاني : الملل والنحل، ص ٢١٥ .

(١١٥) Metaph. v, 18, 1022a, 24 - 36 .

وإذن ، فمن قول أرسطو في الفقرة السابقة إن الحياة تخصّ (ὕπαρχει) الله "بذاته" يمكن أن نستنتج أنه يعنى بهذه العبارة أن الحياة هي خاصة الله، لأنه يُعرف الخاصة «أو الخاصية» بأنها هي "ما يدل على ماهية الشيء وكان موجوداً للأمر وحده وراجعاً (ὕπαρχει) عليه في الحمل" (١١٦) أو أنها " تلك التي تكون لكل (ὕπαρχει) واحد بذاته، وليست في الجوهر" (١١٧). وعلى ذلك فعندما يصف كل من "النظام" و "أبو الهذيل" الصفات الإلهية بأنها ألفاظ تحمل على الله "بذاته"، فإنهما يقصدان بذلك أن كل صفة من هذه الصفات تدل على خاصية لله. لكن ما هو المقصود، من الناحية المنطقية، بقولنا إن أي صفة تُحمل على الله، وننقل الصفة "عالم"، تعنى خاصية الله «تعالى» ؟ في هذه المسألة يختلف كل من "النظام" و "أبي الهذيل". فتعريف أرسطو للخاصة بأنها ما يدل على ماهية الشيء الذي يُحمل عليه ويكون مع ذلك راجعاً عليه وحده ، إنما يعنى بالنسبة لأبي الهذيل أن الخاصة هي غير الشيء الذي تُحمل عليه، من ناحية ، لكنها هي نفس ذلك الشيء، من ناحية أخرى. وعلى ذلك فهو يقول أولاً في صيغته : "إن الباري عالم بعلم"، مشيراً من هذه الناحية إلى أن العلم هو غير الله، لكنه يضيف حينئذ أن "علمه هو نفسه" مشيراً بذلك ، من ناحية أخرى، إلى أن العلم هو الله. وعلى أية حال، يبدو أن "النظام" يحتج بأنه عندما يكون موضوع الخاصة هو الله، الذي هو متفرد بوحديته ولا يشبه غيره من الموجودات، فإن الخاصة المحمولة عليه، والتي ترجع إليه وحده، يجب أن تؤخذ على أنها هي هو من كل جانب. وعلى ذلك ، فإن أي لفظ يُحمل على الله على أنه خاصية له يجب أن يؤخذ على أنه يدل على ذاته وحدها، لأن أي لفظ يُحمل على الله باعتباره خاصية له لا يكون موضوعاً للتمييز الذي اصطنعه

(١١٦). Top. 1, 5, 102a, 18 - 19.

(انظر: ترجمة "أبي عثمان الدمشقي" للـ"طويقا"، ص ٤٩٤ (ضمن كتاب "منطق أرسطو"، ح ٢، ويضرب "أرسطو" مثلاً على الخاصية : قبول علم النحو للإنسان.) (المترجم)

(١١٧). Metaph. v, 30, 1025a,, 31 - 32.

ويُفسّر "ابن رشد" عبارة "أرسطو" ، هنا، عن الخاصة بقوله : إنها "كل ما حُمِلَ على شيء ما بطبيعته ولكن ليس هو جوهر الشيء الذي يُحمل عليه مثل قولنا في المثلث زواياه مساوية لقائمتين". (تفسير ما بعد الطبيعة، ص ٦٩٦، بتحقيق "بويج"). (المترجم)

"أرسطو" بين محمول يكون تعريفاً^(١١٨) ومحمول يكون خاصة Property^(١١٩). لكن طالما أن ماهية الله لا تُعرف فإن الخاصية التي تُحمل عليه تعالى لا يمكن أن يكون لها معنى إيجابى . ويلزم أن تؤول سلبيًا . ومن ثم يزعم النظام أنه عندما تثبت لله صفة مثل "عالم" "بنفسه" فيلزم أن تؤخذ بمعنى أنه عالم "لا يعلم". ومن المفترض أن هذا هو ما يعنيه أيضا التعبير "بنفسه" عند "النجار"، الذى يستخدم التأويل الإيجابى للصفات، وعند "ضرار" الذى يستخدم التأويل السالب .

إننى واع بأن كتاب "الميتافيزيقا" لأرسطو لم يكن قد نُقل بعد، أو أنه كان بسبيل الترجمة فحسب فى زمن "النظام" و"أبى الهذيل" . غير أنه يمكن أن يظهر، فيما أعتقد ، على أسس مستقلة تماما ، أن انتقال الفلسفة اليونانية إلى الناطقين بالعربية قد سبق الترجمة الفعلية للأعمال الفلسفية اليونانية إلى اللغة العربية. والدليل على أن اختلاف تأويل معنى "بنفسه" يتضمنه اختلاف الصيغة المستخدمة عند كل من "النظام" و"العلاف" قد نجده ، فيما أعتقد، عند "الأشعرى"^(١٢٠) و "الشهرستانى".

فبعد أن يورد "الأشعرى" على نحو مبتسر صيغة "أبى الهذيل"، على نحو ما اقتبسناها من قبل ، يضيف قوله: "وهذا أخذه أبو الهذيل عن "أرسطوطاليس"، وذلك أن "أرسطوطاليس" قال فى بعض كتبه: إن البارى علم "كله"، قدرة كله، حياة كله، سمع كله، بصر كله؛ فحَسُنَ اللفظ عند نفسه وقال : علمه هو هو، وقدرته هى هو"^(١٢١). والعبارة التى يقتبسها "الأشعرى" مما يشير إليه على أنه واحد من كتب "أرسطو" لا توجد بالفعل فى أى كتاب لأرسطو . وهى، بلا ريب، إعادة صياغة للعبارة التى سبق أن اقتبسناها من كتاب "الميتافيزيقا" عن الحياة "فى ذاتها" التى تخص الله"^(١٢٢).

(١١٨) أى ما يُحمل على الشيء ويُعبّر عن جوهره ، أى تعريفه". (المترجم)

(١١٩) أى ما يُحمل على الشيء ولا يُعبّر عن جوهره، فلا يكون تعريفاً له. (المترجم)

(١٢٠) انظر فيما سبق الحاشية رقم ١٠٩ .

(١٢١) الأشعرى : "مقالات الإسلاميين" ، ص ٤٨٥؛ وانظر الاقتباسات الواردة عن أتباع جهم من قبل عند الحاشية رقم ٨٩ .

(١٢٢) انظر فيما سبق الحاشية رقم ١١٣ والحاشية رقم ١١٤ .

وهكذا يكون لدينا هنا مؤشر على أن صيغة "أبي الهذيل" تستند إلى عبارة "أرسطو" القائلة: "إن الحياة" في ذاتها "تخص الله".

والدليل الذي يؤيد هذا عند "الشهرستاني" يظل دليلاً أقوى. ففيما يورده "الشهرستاني" عن رأي "أبي الهذيل" يبين أن الخلاف بين صيغة "أبي الهذيل" وصيغة أخرى يقتبسها دون أن ينسبها إلى صاحبها ، والتي هي صيغة "النظام" هو في أن الصيغة الأولى إثبات لما يُسميه "أبو هاشم" من بعد بالأحوال ، على حين أن الصيغة الأخرى إنكار للأحوال^(١٢٣). بعبارة أخرى ، فإن "الشهرستاني" يجعل "النظام" و"أبا الهذيل" طلائع "الجبائي" ^(١٢٤) و"أبي هاشم" فيما يتعلق بمشكلة الأحوال. وفيما يرويهِ، أيضاً، عن آراء "الجبائي" و"أبي هاشم" يقول "الشهرستاني" إنه على الرغم من أنهما يصفان علاقة الصفات بالله باستخدام تعبير "لذاته"، الذي يكافئ هنا تعبير "نفسه"^(١٢٥)، فإن كلا منهما يُفسره على نحو مختلف. فـ "الجبائي" يقصد باستخدامه إلى إنكار الصفات حتى بمعنى الأحوال، على حين أن "أبا هاشم" يقصد به فقط إنكار

(١٢٣) الشهرستاني : "الملل والنحل" ، ص ٢٤. وفي ذلك يقول "الشهرستاني" : "الفرق بين قول القائل عالم لذاته لا يعلم وبين قول القائل عالم يعلم هو ذاته أن الأول > والمقصود به هنا رأى النظام > ينفي الصفة والثاني > والمقصود به هنا رأى العلائق > إثبات ذات هو بعينه صفة أو إثبات صفة هي بعينها ذات . وإن أثبت أبو الهذيل هذه الصفات وجوها للذات فهي بعينها ألقانيم النصاري أو أحوال أبي هاشم ("الملل والنحل" ، ص ٢٤). (المترجم)

(١٢٤) من المعروف أن نظرية الأحوال تُنسب إلى "أبي هاشم الجبائي" دون والده "أبي على الجبائي"؛ وإن كان الجبائيان قد تأثرا فعلاً ، كما يبين لنا المؤلف – برأى "النظام" وبرأى "أبي الهذيل" في الصفات على ما بينهما من اختلاف . وإلى ذلك يشير "الشهرستاني" فيقول : "ومما تخالفاً فيه: أما في صفات الباري تعالى فقال الجبائي > أبو على > الباري تعالى عالم لذاته قادر لذاته حتى لذاته ومعنى قوله لذاته أى لا يقتضى كونه عالماً صفة هي علم أو حال يوجب كونه عالماً . وعند "أبي هاشم" هو عالم لذاته بمعنى أنه ذو حالة هي صفة معلومة وراء كونه ذاتاً موجوداً وإنما تعلم الصفة على الذات لا بانفرادها، فاثبت أحوالاً هي صفات لا موجودة ولا معدومة ولا معلومة ولا مجهولة أى على حيالها لا تُعرف كذلك بل مع الذات". ("الملل والنحل" ، ص ٥٥ – ٥٦). (المترجم)

(١٢٥) انظر الاقتباسات التي أوردها من "الشهرستاني" – في الحاشية رقم ١١٠ ، ١١١ ؛ وانظر أيضاً الاقتباسات التي أوردها من "الأشعري" في الحاشية رقم ١٠٦ ، ١٠٧ ، ولفظ "نفسه" وليس "لذاته" يستخدمه "الأشعري" فيما يتصل بالجبائي ("مقالات الإسلاميين" ، ص ١٧٩) ويستخدمه "البغدادي" فيما يتصل بأبي هاشم ("الفرق بين الفرق" ، ص ١٨١).

الصفات من حيث هي صفات ثابتة قائمة بذات الله لا بمعنى أنها أحوال^(١٢٦). وهكذا، طالما أن "الشهرستاني" يقدم "النظام" و "أبا الهذيل" باعتبارهما طلائع للجبائي و "أبي هاشم" فيمكننا أن نعرف منه أن الخلاف بين "النظام" وبين "أبي الهذيل" قد أثار خلافاً في تأويلها للتعبير "بنفسه" أو للتعبير المكافئ له وهو "لذاته".

هنا يمكن إضافة ملاحظات ثلاث تتعلق بالمناقشات الأولى لجوانب معينة من الصيغتين المختلفتين لكل من "النظام" و "أبي الهذيل". أولاً، بينما كان الاثنان يتنازعان ضمناً حول ما إذا كان للتعبير "لنفسه" أو "لذاته" معنى سلبي أو معنى إيجابي فإن معاصريهما "عباد بن سليمان"^(١٢٧) و "ابن كُلاب" استخدماه بمعنى إيجابي. ومن عبارة "عباد بن سليمان" "قولي عالم إثبات اسم الله ومعه علم بمعلوم، وقولي قادر إثبات اسم الله ومعه علم بمقدور، وقولي حي إثبات اسم الله"^(١٢٨)، يتضح لنا تماماً أنه أنكر حقيقة الصفات واعتبرها مجرد أسماء لله. وتبعاً لذلك، فإن الصيغة التي استخدمها هي: "الله عالم لا يعلم قادر لا بقدره وحي لا بحياة"^(١٢٩). وأثبت "الأشعري" أيضاً أنه "كان يُنكر قول من قال إنه عالم قادر حي" "لنفسه" أو "لذاته"^(١٣٠). ويظهر هذا بوضوح تماماً أنه أخذ هذه العبارات بمعنى إيجابي. وكما رأينا من قبل، فإن "ابن كُلاب" هو من الصفاتية، ولهذا يقول في أحد المواضع: إن "الله لم يزل مريداً بإرادة"^(١٣١). ويقول في موضع آخر: "إن أسماء الله وصفاته لذاته، لا هي الله ولا هي غيره، وإنها قائمة بالله"^(١٣٢). وهذا يبين أيضاً، أنه يأخذ العبارات موضع الإشكال بمعنى إيجابي.

(١٢٦) الشهرستاني: "الملل والنحل"، ص ٥٥ - ٥٦.

(١٢٧) عباد بن سليمان: ذكره «ابن المرتضى» في الطبقة السابعة في المعتزلة. كان من أصحاب هشام القوطي. وحكى عنه صاحب «الفهرست» أنه دارت بينه وبين «ابن كُلاب» مناظرات. وذكره «الخطيب» في «الانتصار» و «البغدادى» في «الفرق بين الفرق».

(١٢٨) الأشعري: «مقالات الإسلاميين»، ص ١٦٦.

(١٢٩) المصدر السابق، نفس الموضع.

(١٣٠) المصدر السابق، نفس الموضع.

(١٣١) انظر فيما سبق الحاشية رقم ١٨.

(١٣٢) انظر فيما سبق الحاشية رقم ١٩.

ثانياً، هناك خلاف حول معنى صيغة "أبي الهذيل". فـ"ابن الروندي" - فيما يثبته الخياط - قد أخذ عبارات "أبي الهذيل" عن المعرفة والقدرة على أنها تعنى أن "علم الله هو الله وأن قدرته هي هو"، ومن ثم احتج "ابن الروندي" قائلاً: فكأن الله على قياس مذهبه < أى العلاف > علم وقدرة ، إذ كان هو العلم والقدرة، ثم قال: وما علمتُ أحداً من أهل الأرض اجترأ على هذا قبله^(١٣٣). و"الخياط" فى نقضه على "ابن الروندي" قدم تأويله هو لصيغ العلاف ، وذلك فى قوله: "إن أبا الهذيل لما صحَّ عنده أن الله عالم فى الحقيقة وفسد عنده أن يكون عالماً بعلم قديم على ما قالت النابتة وفسد عنده أن يكون عالماً بعلم محدث على ما قالت الرافضة صحَّ عنده أنه عالم بنفسه"^(١٣٤). وبعبارة أخرى، عندما يقول أبو الهذيل أولاً: "إن الله عالم بعلم" وإنه "قادر بقدرة"، فإن كل ما يعنيه فحسب هو أن الله على الحقيقة عالم وأنه على الحقيقة قادر؛ وعندما يقول: "إن علمه هو هو" وأن "قدرته هي هو"؛ فإن كل ما يعنيه فحسب هو إن الله عالم وقادر بنفسه لا بشيء آخر سواء يكون صفة قديمة أو مخلوقة. هكذا لا يوجد ، تبعاً "للخياط"، فرق بين صيغة "النظام" وصيغة "أبي الهذيل"، والفرق بينهما هو لفظي فقط .

ويعتبر "البغدادي" أن تأويل "ابن الروندي" لصيغة "أبي الهذيل" هو تأويل صحيح. ويعيد "البغدادي" تقريرها على النحو التالي: "والفضيحة الرابعة من فضائحه قوله بأن علم الله سبحانه وتعالى هو الله وقدرته هي هو"^(١٣٥). ويكرر بعد ذلك حجة "ابن الروندي" ضد هذا الرأي ، دون أن يلتفت إلى تصويب الخياط لها، مع أنه كان فى مناسبتين سابقتين وهو يتناول مسائل أخرى، عندما كان يكرر حجج "ابن الروندي" ضد "أبي الهذيل" يقتبس معها إجابات الخياط عليها ويفنِّدها^(١٣٦).

(١٣٣) الخياط : "كتاب الانتصار" ، ص ٥٩ .

(١٣٤) المصدر السابق ، نفس الموضع . وعن "النابتة" انظر: Halkin, "The Hashwiyya", J A O S , 54 : 1 - 25 (1934).

وعن العلم الحادث انظر فيما سبق ص ٢٢٩ - ٢٣٤ .

(١٣٥) البغدادي: "الفرق بين الفرق" ، ص ١٠٨ .

(١٣٦) انظر: المصدر السابق، ص ١٠٢ وما بعدها ؛ "الانتصار" للخياط ، ص ٤-٥؛ والبغدادي: "الفرق بين الفرق"، ص ١٠٥ وما بعدها .

من الواضح أن "الشهرستاني" وقد أدرك، بعد ذلك، أن "ابن الروندي" و"البغدادي" قد أساءوا تقديم رأي "أبي الهذيل". يشير إلى ذلك في كتابيه: "نهاية الإقدام في علم الكلام" و"الملل والنحل". وبعد أن يقول في "نهاية الإقدام": "وأبو الهذيل انتهج مناهج الفلاسفة فقال الباري تعالى عالم بعلم هو نفسه"، يضيف مباشرة: "ولكن لا يقال نفسه علم كما قالت الفلاسفة عاقل νοητός وعقل nous ومعقول νοητόν وνοούμενον^(١٢٧)". وبالمثل، بعد أن يعيد "الشهرستاني" - في "الملل والنحل" - إثبات الرأي الصحيح "لأبي الهذيل" كما عبّر عنه في صيغة: "إن الباري تعالى عالم بعلم وعلمه ذاته"، يلاحظ أن "أبا الهذيل" إنما اقتبس هذا الرأي من الفلاسفة الذين اعتقدوا أن ذاته واحدة لا كثرة فيها بوجه، وإنما الصفات ليست وراء الذات معاني قائمة بذاته بل هي ذاته وترجع إلى السلوب أو اللوازم^(١٢٨)، أي الخواص Properties^(١٢٩).

ما تتضمنه هذه الفقرة هو أن المعرفة لا هي صفة قائمة بذات الله ولا هي الله نفسه على طريقة الفلاسفة، التي أوردناها في الفقرة المقتبسة من قبل. لكن من الضروري ملاحظة أنه لا يوجد في هاتين الفقرتين ما يفيد ذلك الذي قرره "الشهرستاني" في موضع آخر^(١٤٠)، من أن صيغة "أبي الهذيل" تتضمن نظرية شبيهة بنظرية "أبي هاشم" في الأحوال.

ويقتبس "المقّمص" Al-Mukammas ، وهو مفكر يهودي يُنكر الصفات كان معاصراً للخيّاط وسابقاً على "الشهرستاني"، صيغتين يوافق عليهما ولا ينسبهما إلى صاحبيهما، وممن الممكن التعرف على أنهما "لأبي الهذيل" و"النظام". ويبرّر "المقّمص" استخدامه لهاتين الصيغتين بإبداء ملاحظة يقول فيها: "بينما تختلف الصيغتان لفظاً،

(١٢٧) الشهرستاني: "نهاية الإقدام"، ص ١٨٠؛ وانظر، x11, 7, 10, 1078b, 19 - 24, x11, 9, 1075a, 3 - 5. Metaph.

(١٢٨) الشهرستاني: "الملل والنحل"، ص ٢٤.

(١٢٩) اللازم يُساوى ، $\pi\sigma \pi\alpha\rho\alpha\kappa\omega\nu \theta\omicron\nu\gamma$ الذي يُقابل عند "أرسطو" بالجنس" مثلما تُقابل "الخاصة" property (ιδίωτ) عنده "بالجنس" (Top. 1,5, 102a, 18- 19, 22- 23)

وانظر بحثي بعنوان: Avicenna, Algazali and Averroes on Divine Attributes, Home-naje a Millás- Vallicrosa, 11, p. 558.

(١٤٠) انظر فيما سبق الحاشية رقم ١٢٢.

لا تختلفان معنى^(١٤١). وشعوره بالحاجة إلى تبرير استخدامه لكلا هاتين الصيغتين يكشف عن معرفته بأن هناك من لا يعتبر أن لهما ذات المعنى. ومن الواضح أن الشخص الذى كان يعنيه بذلك هو "ابن الروندى".

فى ضوء المناقشة السابقة لمختلف الصيغ التى استعملها الصفاتية من أهل السلف ومن المعتزلة منكرى الصفات، يكون من المحير إلى حد ما أن نجد عند "الأشعرى" العبارات الآتية :

١ - "قال قائلون أسماءه هى هو، وإلى هذا القول يذهب أكثر أصحاب الحديث"^(١٤٢).

٢ - "وقال قائلون: أسماء البارى هى غيره، وكذلك صفاته، وهذا قول المعتزلة والخوارج وكثير من المرجئة وكثير من الزيدية"^(١٤٣).

و ٣ - "أصحاب الحديث وأهل السنة يعترفون أن أسماء الله لا يُقال : إنها غير الله ، كما قالت المعتزلة والخوارج"^(١٤٤). وكما رأينا، فإن الأشعرى نفسه هو الذى يذهب أحيانا إلى أن الصفات هى "غير" الله^(١٤٥) وأن المعتزلة هم الذين يذهبون بطرق مختلفة إلى أن الصفات هى الله^(١٤٦).

تفسير هذه العبارات المحيرة - فيما يبدو لى - هو أن ذلك اللفظ "غير" لا يستخدم هنا عند "الأشعرى" بنفس معناه الذى يستخدمه فيه فى صيغة الصفات. فهناك يستخدمه باعتباره وصفاً لمعتقده الخاص فى وجود ثابت للصفات متميز عن ذات الله؛ وهنا يستخدمه وصفاً لاستخدام المعتزلة للتأويل المجازى لأسماء الله وصفاته، أى لتأويلهم للأسماء أو الصفات الإلهية باعتبارها تعنى شيئاً "آخر" غير ما يتضح من

(١٤١) انظر: Judah ben Barzillia's Perush Sefer Yesrah, p. 79, 11. 21- 22

(١٤٢) الأشعرى: "مقالات الإسلاميين"، ص ١٧٢.

(١٤٣) المصدر السابق، نفس الموضع.

(١٤٤) المصدر السابق، ص ٢٩٠؛ وانظر البغدادي: "أصول الدين"، ص ١١٤؛ الأشعرى: "الإبانة عن أصول الديانة"، ص ٨، ص ١١٥.

(١٤٥) انظر فيما سبق: الحواشى من رقم ٢٢ - ٢٥.

(١٤٦) انظر فيما سبق، الحواشى من رقم ٦٧ - ٧٠.

ظاهر معناها . وعلى الرغم من أن لفظ "تأويل" في اللغة العربية، الذي يقابل في الإنجليزية allegorical interpretation ، لا يحتوى في معناه على أى شىء يتطابق مع الـ allos أو "الآخر" في اللفظ اليونانى allegoria ، حتى إن "التأويل" يعنى حرفيا ببساطة "التفسير" (١٤٧) explanation أو interpretation ، فإنه لا يزال يحمل معه معنى إعطاء لفظ ما معنى لفظ آخر. وعلى هذا، نجد ابن قدامة (١٤٨) فى نقده "لتأويل" الصفات يحتج بأن "المتأول يجمع بين وصف الله تعالى بصفة ما وصف بها نفسه ولا أضافها إليه وبين نفي صفة أضافها الله تعالى إليه" (١٤٩). وبعبارة أخرى فإن التأويل يصف الله بالألفاظ "غير" تلك الألفاظ التى وصف الله بها نفسه. وربما يكون هذا هو ما يعنيه "الأشعرى"، فى عباراته المقتبسة، من مقابلته بين أهل السلف والمعتزلة فضلا عن بعض الفرق الأخرى من غير جماعة السلف.

(١٤٧) ما يقوله المؤلف هنا صحيح؛ فمعنى "التأويل" فى أصل اللغة يطابق التفسير حرفيا إذ أن التأويل من الأول أى الرجوع إلى الأصل.. وذلك هو ردّ الشىء إلى الغاية المرادة منه، علما كان أو فعلاً. وبهذا المعنى وردت كلمة تأويل فى القرآن الكريم.. ولهذا يقال تفسير الرؤيا وتأويلها على معنى واحد (يراجع: الراغب الأصفهاني: المفردات فى غريب القرآن - "التأويل"). وهذا بالطبع مغاير للمعنى الاصطلاحي للتأويل عند بعض المفسرين وعند بعض علماء الأصول. (المترجم).

(١٤٨) ابن قدامة المقدسى: موفق الدين بن أحمد بن قدامة المقدسى. وُلد بالقرب من مدينة أورشليم القدس فى سنة ٥٤١هـ/١١٤٦، واستقرت عائلة فى دمشق، تلقى تعليمه على والده فدرس القرآن والحديث بالمدرسة الصالحية ثم أكمل تعليمه فى بغداد فتتلمذ على المتصوف الحنبلى الشهير "عبد القادر الجيلى"، وعلى غيره من شيوخ الحنابلة. بدأ يُدرّس فى دمشق، إلى أن تركها لمرافقة صلاح الدين الأيوبي فى فتحه لأورشليم القدس سنة ٥٨٣هـ/١١٨٧م. من تلاميذه: المؤرخ الشهير أبو شامة (+٦٦٥هـ/١٢٧٦م) وفخر الدين بن عساكر (+٥٧١هـ/١١٧٦م). من مؤلفاته: الردّ على ابن عقيل (وهو: كتاب تحريم النظر فى كتب أهل الكلام) والمناظرة بين الحنابلة والشافعية، ورسالة فى التصوف. (المترجم)

(١٤٩) ابن قدامة : "تحريم النظر"، ص ٢٣.

الفصل الثالث

القرآن

القرآن

(١) القرآن غير المخلوق « القديم »

١ - أصل نظرية القرآن غير المخلوق

بيّنا في الفصل السابق، على أساس أقوال تُعبّر عن معارضة لطريقة سائدة في حمل ألفاظ بعينها على "الله"، أنه منذ بواكير القرن الثامن الميلادي، وربما قبل ذلك، وُجد هناك في الإسلام اعتقاد بأن اللفظين الذين يوصف بهما الله في القرآن، أي لفظي "حي" و"عليم" أو لفظي "حي" و"قادر" أو لفظي "عليم" و"قادر" كانا يشيران إلى وجود الحياة والعلم أو الحياة والقدرة أو العلم والقدرة على أنها أشياء حقيقية قديمة متميزة عن ذاته. وبيّنا أيضا كيف أن هذه الأشياء الحقيقية القديمة قد تمّ التعبير عنها بالألفاظ: "معاني" و"أشياء" و"صفات" و"خصائص". Characteristics، ونقل هذا اللفظ الأخير مرادفا في الإنجليزية للفظ attributes، من خلال الترجمة اللاتينية للترجمة العبرية لكتاب موسى بن ميمون < دلالة الحائرين > المكتوب أصلا بالعربية. وبيّنا أيضا كيف نشأ هذا الاعتقاد < في وجود صفات ثابتة للذات > عن مجادلات المسلمين مع المسيحيين حول عقيدة التثليث، وكيف أن الصلة بين العقيدة الإسلامية في الصفات والعقيدة المسيحية في التثليث تُلتمس في واقعيتين: ١ - الأولى هي أن اللفظين العربيين: "معاني" و"صفات" هما ترجمة مباشرة على وجه الخصوص للفظ اليوناني πρόγματα ، الذي يُستخدم للدلالة على أشخاص الثالوث، واللفظ اليوناني χαρακτηριστικά الذي يُستخدم للدلالة على الخواص المميزة للأشخاص؛ ٢ - والثانية هي أن المجموعتين البديلتين من الألفاظ اللتين تظهران في المناقشات المبكرة لمشكلة الصفات، ونعني بهما: الحياة والعلم أو الحياة والقدرة أو العلم والقدرة

تتطابقان تماماً مع المجموعتين البديلتين من الألفاظ اللتين وُصف بهما الشخص الثانى والشخص الثالث فى الثالوث، أى "الابن" و"روح القدس"، أول ما طُرِحت نظرية التثليث فى التراث العربى. ويمكن ملاحظة أن لفظ "العلم" كان يستخدم مرادفاً للفظ "الحكمة".

غير أن الشخص الثانى فى الثالوث يوصف بلفظين آخرين كذلك، وهذان اللفظان يُحملان أيضاً على الله فى القرآن. هكذا يُسمى الشخص الثانى فى الثالوث، "فى العهد الجديد"، "الكلمة" $\lambda o\gamma o\varsigma$ ^(١)، ولفظ "الكلمة" word الذى يظهر فى آيات عدة من "القرآن" فيما يتصل بميلاد المسيح، ^(٢) إنما يعكس لفظ "العهد الجديد" ذاك. وعند "آباء الكنيسة" يُسمى الشخص الثانى أيضاً بـ "الإرادة"، لأنه كما يقول "أثانا سيوس" Athanasius "سمعنا من النبى أنه يصبح "ملك الرب" ^(٣) ويُسمى إرادة الآب". ^(٤) ونجد فى القرآن لفظي "الكلمة" والإرادة" اللذين يُحملان على الله فى عبارات القرآن نحو قوله < تعالى >: ﴿كَلَّمَ اللَّهُ﴾ ^(٥) و"أَرَادَ". ^(٦) وعلى ذلك، فلو كان لنا أن نفترض أن الألفاظ الثلاثة "الحياة" و"العلم = الحكمة" و"القدرة"، التى تركّزت عليها أولى المجادلات حول الصفات، قد أُشتقت من الألفاظ التى وُصف بها الشخص الثانى والشخص الثالث فى

(١) يوحنا: ١:١. جاء فى افتتاحية إنجيل يوحنا، الإصحاح الأول: "فى البدء كان الكلمة والكلمة كان عند الله وكان الكلمة الله". (المترجم)

(٢) ورد لفظ "كلمة" فى القرآن الكريم فيما يخص ميلاد السيد المسيح عليه السلام فى سورة آل عمران: آية ٤٥، وسورة النساء: آية ١٧١.

ومن الملاحظ أن اللفظ "كلمة" و"كلمته" إنما جاء مضافاً إلى الله تعالى ولم يأت اللفظ على أن له وجوداً مستقلاً متميزاً، كما لم يأت بال التعريف وذلك دفعاً لتوهم استقلال "الكلمة" فى الوجود عن الذات الإلهية المبدعة لكل ما يوجد، واعتبارها أقنوماً متميزاً بما هى إله، كما هو مصرح به فى عبارة "يوحنا". (المترجم)

(٣) Isa. 9: 5 (6).

(٤) Athanasius, Orat. Cont. Ariano. 111, 6 (PG 26, 457A).

وانظر قول Marius Victorinum: "الآب" هو الله "والابن" هو ارادته", (Adv. Arium 1,32 PL, 8, 1064, وانظر: (The philosophy of the Church Fathers, 1, p. 193, n. 12, p. 231.)

(٥) سورة البقرة: الآية ٢٥٣. ونص الآية الكريمة هو: ﴿تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللَّهُ وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ وَآتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ ...﴾

(٦) سورة يس: الآية ٨٢. ونص الآية الكريمة هو: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾.

فسوف نتوقع أن يصبح لفظ "الكلمة" ولفظ "الإرادة" موضوعين للمجادلة أيضا في التاريخ المبكر لمشكلة الصفات. وكون هذا قد حدث بالفعل يمكن فهمه من الروايات المروية عن الألفاظ التي استخدمها "النجار" (بين سنة ٧٥٠ وسنة ٨٤٠ م) ليصور كيف أنه يجب تأويلها على أنها سلوك عند من ينكرون أنها صفات حقيقية.^(٦) وهكذا يقال، في رواية من الروايات، إن أتباعه وافقوا أولئك الذين نفوا "علم الله تعالى وقدرته وحياته وسائر صفاته الأزلية".^(٧) والألفاظ الثلاثة المذكورة في هذه الرواية هي الألفاظ الثلاثة الأصلية التي شككت في مجموعات مزدوجة متباينة، كما رأينا، موضوع الجدل في المرحلة المبكرة للمشكلة. غير أنه يُقال في رواية أخرى إنه - أى النجار - اعتقد أن الله "لم يزل متكلمًا، بمعنى أنه لم يزل غير عاجز عن الكلام".^(٨) وفي رواية أخرى يثبت "الأشعري" أن "النجار" اعتقد أن "الله لم يزل مريدا أن يكون ما علم أنه يكون وأن لا يكون ما علم أنه لا يكون، بنفسه لا بإرادة، بل بمعنى أنه لم يزل غير أبٍ ولا مكره".^(٩) وعلى ذلك، فكونه إلى جانب إنكاره أن تكون صفات "العلم" و"القدرة" و"الحياة" صفات حقيقية قد ذهب أيضا إلى إنكار أن تكون صفتا "الكلام" و"الإرادة" صفتين ثابتتين قديمتين، يبيّن أيضا أن صفتي "الكلام" والإرادة كان قد أصبح يُنظر إليهما على أنهما صفتان قديمتان، ومن الواضح تماما أنه قد أصبح يُنظر إليهما على أنهما كذلك نتيجة للمناظرات التي قامت بين المسيحيين والمسلمين حول عقيدة التثليث. مثل هذه المناظرات، كما يمكن أن نستنتج من مناظرة "يحيى الدمشقي" بين مسيحي ومسلم *Disputatio Christiani et Saraceni*، كانت قد بدأت تظهر في سوريا بعد الفتح الإسلامي عام ٦٣٥م، عند اتصال المسلمون بعلماء الدين المسيحي. هناك، إذن، سبب لافتراض أن الاعتقاد بوجود صفات حقيقية قديمة، بما في ذلك صفة "الكلام"، لم ينشأ في الإسلام قبل ذلك التاريخ، ومن المفترض أن نشأته كذلك لم تكن بعد ذلك بكثير.

(٦) انظر فيما سبق ص ٢٢٢ .

(٧) البغدادي: "الفرق بين الفرق"، ص ١٩٦.

(٨) الأشعري: "مقالات الإسلاميين"، ص ٢٨٤.

(٩) المصدر السابق، ص ٥١٤، وانظر أيضا "الشهرستاني": "الملل والنحل" ص ٦٢. وفي هذا الموضع تأتي رواية الشهرستاني مطابقة تماما لما أثبتته "الأشعري" في "مقالاته". (المترجم)

من كل هذا يمكن أن نفهم أنه مع نشأة مشكلة الصفات، في النصف الأول من القرن الثامن الميلادي، فإن أولئك الذين قيل عنهم إنهم معارضون للاعتقاد السلفي بحقيقة الصفات القديمة صوّروا إنكارهم للصفات بذكر صفات من قبيل العلم = الحكمة، والحياة والقدرة والإرادة والكلام وكلها مستمدة من أَلْفَاظُ وُصِفَ اللهُ بها في القرآن وكلها أيضا مستخدمة في المسيحية بما هي أوصاف لاثنتين من أشخاص الثالث، البعض منها للشخص الثاني والبعض الآخر للشخص الثالث.

ويعيدا عن هذا الاعتقاد بوجود صفات ثابتة قديمة، وسابقا عليه بلا ريب، شاع من قبل اعتقاد في الإسلام بأن القرآن وجودا سابقا لزمان الوحي به وسابقا حتى لخلق العالم. وعلى خلاف الاعتقاد بحقيقة الصفات القديمة، الذي نشأ، كما رأينا، بتأثير مسيحي، كان للاعتقاد بقدم القرآن أسسه في ثلاث من آيات القرآن نفسه. فأولا يصف القرآن نفسه بـ ﴿إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ (٧٧) فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ﴾ (سورة الواقعة: ٧٧ - ٧٨). وثانيا، يصف القرآن نفسه بأنه "..." ﴿هُوَ قُرْآنٌ مَجِيدٌ (٢١) فِي لَوْحٍ مَحْفُوظٍ﴾ (سورة البروج: ٢١-٢٢). وثالثا، يصف القرآن نفسه بأنه عربي وأنه في أم الكتاب وذلك في الآيتين الثالثة والرابعة من سورة "الزخرف" (١٠)(*) كل هذا أخذ بالطبع على أنه يعنى تماما أن القرآن، قد وجد قبل أن يوحى به، في قرآن سماوي ثابت يوصف بأنه "كتاب مكنون" أو "لوح محفوظ" أو "أم الكتاب". هذا التصور لقرآن قديم ما هو إلا انعكاس للاعتقاد اليهودي التقليدي بوجود قديم "للتوراة" سابق على الخلق، (١١)، ذلك لأن القرآن يصف على الدوام طبيعته الموحاة بأنها من نفس طبيعة التوراة. (١٢) وحلقة

(١٠) وانظر أيضاً (سورة الرعد: ٣٩) حيث يشير تعبير "أم الكتاب" إلى الآيات القرآنية المفهومة بوضوح والتي هي متميزة عن الآيات المتشابهات.

(*) إشارة المؤلف هنا هي إلى قوله تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ (٣) وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيَّ حَكِيمٌ (٤)﴾. (الزخرف: ٣ - ٤)

(١١) انظر فيما يلي الحاشية رقم ١٥.

(١٢) سورة البقرة: ٣٨؛ والمائدة: ٧٢؛ والأنعام: ٩٠-٩٣؛ ويونس: ٩٤؛ والأحقاف: ٩-١١.

وفي تعبير المؤلف عن فكرته هنا غموض ملحوظ! فالآيات الكريمة السابقة التي أحال إليها تؤكد جميعها على إلهية النص القرآني وأنه ليس بكلام بشر وأنه جاء مصدقا لما بين يديه من الكتب السماوية السابقة، وأنه تعبير عن ذات الكلمة الإلهية الموحاة إلى الرسل تحمل الهدى والنور في الاعتقاد والسلوك. ولم تتطرق هذه الآيات الكريمة، صراحة أو ضمنا، إلى نكر وجود الوحي قبل الوجود أو زمان قبل الزمان =

الوصل بين الوجود الأزلي للقرآن والوجود الأزلي للتوراة يمكن إدراكها في استخدام تعبير: "كتاب مكنون" وتعبير "لوح محفوظ" وصفا للقرآن القديم واستخدام تعبير "الكنز المحفوظ" genuzah^(١٣) وتعبير "المشنا" musna "المختبئ مع الله"^(١٤) وصفا للوجود القديم للتوراة. وأيضا، برغم قدم التوراة في اليهودية، فإنها ما زالت مخلوقة، خُلقت قبل خلق العالم.^(١٥) وإذن، يمكن افتراض أن ما يقوله القرآن أصلا حول قدمه، وكذلك الاعتقاد الإسلامي الأصلي القائم على تعاليم القرآن تلك، هو أن القرآن القديم خُلِق قبل أن يُخلق العالم^(*). وليس هناك ما يتعارض مع مثل هذا الرأي مباشرة. وإن أسبق إشارة إلى الاعتقاد بقدم القرآن نجدها فيما يُروى عن "ابن عباس" (***) الذي تُوْفِي عام ٦٨٧م،^(١٦) بعد فتح سوريا بأكثر من خمسين عاما، ربما في الوقت الذي كان قد ترسَّخ فيه بشكل حاسم الاعتقاد بحقيقة الصفات الإلهية القديمة بما في ذلك صفة الكلام

= وإنما نجدها تؤكد صدق رسالة محمد صلى الله عليه وسلم وتطابقها مع دعوات الأنبياء السابقين. وجدير بالذكر هنا أن "الأشعري" في كتابه الإبانة عن أصول الديانة، على كثرة ما أورده من أدلة عقلية وعقلية دافع بها عن أن القرآن كلام الله غير مخلوق وردَّ بذلك على النصارى والجهمية والمعتزلة، لا يذكر أيا من هذه الآيات. (المترجم)

(١٣) Shabbat 88b, 89a.

(١٤) Genesis Rabbah 1, 1.

(١٥) Pesahim 54 et al.

(*) لا نوافق المؤلف فيما يذهب إليه هنا من أن تلك الآيات الثلاث السابقة قد فهم منها تماما بالطبع أن القرآن وجودا سابقا لزمان الوحي به. فليس هناك ما يجعل هذا الفهم لمعنى الآيات محتوما بالضرورة. ونحن نفهم منها تعظيم الله تعالى لمنزلة كتابه المبين: فهو قرآن كريم "مجيد" و"مكنون" أى مستور ومنيع لم ولن تصل إليه الأيدي بالتبديل أو التحريف وأن الله سبحانه وتعالى ضامن لحفظه، وهو وحى الله المنزل بمشيئته. ونفهم من "أم الكتاب" أصله ومبدأه وأن بقيته ترجع إليه رجوع الفرع إلى أصله. وسوف نعرض لاحقا لمسألة ما إذا كان قدم القرآن أو حدوثه يُعد بإجماع علماء المسلمين أصلاً من أصول الإسلام أم لا. (المترجم)

(**) عبد الله بن عباس: هو عبد الله بن عباس بن عبد المطلب، ابن عم رسول الله صلى الله عليه وسلم. لقب بالحبر وبالبجر لكثرة علمه. روى عن النبي صلى الله عليه وسلم وعن أبيه وأمه وخالته ميمونة. وينسب إليه أول تفسير للقرآن الكريم يُعرف بـ"تتوير المقياس". مات سنة ٦٨هـ / ٦٨٧م بالطائف. (المترجم)

(١٦) الأشعري: "الإبانة عن أصول الديانة"، ص ٣٨. وفي ذلك يقول "الأشعري": "روى عن ابن عباس في قوله عز وجل ﴿قُرْآنًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِي عِوَجٍ﴾ قال: غير مخلوق! على أن هذه الرواية إن صَحَّت فهي تدل على اجتهاد ابن عباس في فهمه للآية الكريمة. (المترجم)

القديم أى القرآن القديم،^(١٧) وكما سوف أبين أنه لا يوجد هناك أى دليل على أن قول ابن عم النبي "محمد" ومعاصره، بقديم القرآن، والذي اعتبره "ابن الأثير"، فيما بعد، بدعة heretical كان قد أُعتبر في وقته بدعة. ويمكننا أن نلاحظ إحياء لهذا الاعتقاد الأصلي بوجود قرآن قديم في حديث يرجع إلى النبي وهو: إن الله تعالى خلق اللوح والقلم قبل خلق السموات والأرض.^(١٨) واتفق أن اجتمع على هذا القول "سلف الأمة مع أهل الكتاب من اليهود والنصارى والسامرة".^(١٩) (*) ومهما يكن الأمر، فالقرآن، وهو يتابع "الكتاب المقدس" في إشارته إلى أن كل ما جاء به هو "كلمة الله"،^(٢٠) يشير كذلك أن ما يحتويه هو ﴿كَلَامَ اللَّهِ﴾^(٢١) (بصيغة المفرد)، أو هو ﴿كَلِمَاتُ اللَّهِ﴾^(٢٢)

(١٧) انظر فيما يلي ص ٢٧٦ .

(١٨) البغدادى: "الفرق بين الفرق"، ص ١٢٧ .

(١٩) المصدر السابق، نفس الموضع.

(*) الموضع الذي يشير إليه المؤلف من كتاب البغدادى: "الفرق بين الفرق" لا يعرض للقول بقديم القرآن استنادا إلى الحديث النبوى المذكور. ونص كلام البغدادى هنا والذي جاء فى معرض الرد على "الجاحظ"، فى أن الله خلق الأشياء جميعا فى وقت واحد غير أن أكثر الأشياء فى بعض > وهو "الكُمُون" الذى قال به النظم من قبل > هو: "وفى هذا تكذيب منه لما اجتمع عليه سلف الأمة مع أهل الكتاب من اليهود والنصارى والسامرة من أن الله تعالى خلق اللوح والقلم قبل خلق السموات والأرض". وفى هذا إشارة إلى مفهوم الخلق القديم و الفرق بين القديم المتفرد عن غيره بوجود الوجود وبين المخلوق فى الزمان أو قبل الزمان. (المترجم)

(٢٠) Gen. 15 and passim

(٢١) سورة البقرة: ٧٥؛ سورة التوبة: ٦؛ وسورة الفتح: ١٥ .

(٢٢) سورة الأنعام: ١١٥، الأعراف: ١٥٨؛ يونس: ٦٥؛ الكهف: ٢٦، ١٠٩؛ لقمان: ٢٧. وعلى وجه العموم، فإن اللفظ العربى المستخدم للتعبير عن "الكلمة" أو عن الكلام بمعنى القرآن القديم هو لفظ "كلام"، واللفظ العربى المستخدم للتعبير عن الكلمة أى الوجود الأزلى للمسيح هو لفظ كلمة، كما جاء فى سورة آل عمران: ٣٤، ٤٠، النساء: ١٧١، والمسيحيون الناطقون بالعربية، الذين اعتقدوا بما هم مسيحيون أن "الكلمة" بمعنى المسيح الأزلى هى وحدها القديمة لكن "الكلمة" بمعنى الوحي المقدس ليست قديمة (انظر John of Damascus, Disputatio [PG 96, 1344 A; 94, 1588 B] ، كانوا حريصين فى استخدام هذين اللفظين العربيين. وهكذا يقول "الجوينى" عن المسيحيين: "ولا يعنون بالكلمة الكلام فإن الكلام مخلوق عندهم" ("الإرشاد"، ص ٢٨). أما بالنسبة للمسلمين، فمع أن اللفظ المستخدم عندهم أساسا للتعبير عن "الكلمة" بمعنى القرآن القديم هو لفظ "الكلام" فإنه لم يكن لديهم أدنى اعتراض على استخدام لفظ "الكلمة"، لأن صيغة الجمع لهذا اللفظ مستخدمة، كما رأينا، فى القرآن نفسه تعبيراً عن صور الوحي الإلهى المتعددة divine revelations.

ولنا على حاشية المؤلف هذه ملاحظات أساسية:

فأولا، ينظر المؤلف إلى النص القرآنى، كما ينظر إلى فهم المسلمين له! بعيون عبرانية ولا ينظر إليه فى ذاته، متغافلا بذلك عن حقيقة أساسية وهى أن النص القرآنى صريح فى معارضته لكثير من الصيغ =

(بصيغة الجمع)، وهو ما يعنى ضمنا أنه يستخدم نفس التعبير وصفاً للشيعة Law

= والمفاهيم التي يتضمنها نص الكتاب المقدس كما كان محفوظا وقت نزول القرآن، وهي الصيغ والمفاهيم التي استقرت من بعد عند أهل الكتاب، وبخاصة ما تعلق منها بذات الله تعالى وأفعاله ويتنزهه عن المماثلة أو المشابهة أو الامتزاج أو الحلول في غيره أو الاتحاد بغيره أو الضدية. وتكمن قوة العقيدة الإسلامية وصفاء جوهرها في المغزى العميق لهذه الوجدانية الخالصة.

وثانيا، قول المؤلف إن استخدام لفظ "الكلمة" تعبيرا عن الوجود الأزلي للمسيح عليه السلام قبل خلقه في الزمان تابع فيه "القرآن" "الكتاب المقدس" وإحالاته في ذلك إلى آيات القرآن ذاتها وعلى الخصوص إلى الآية ٢٤ من سورة آل عمران والآية ٤٠ من سورة آل عمران والآية ١٦٩ من سورة النساء كلام غير صحيح على الإطلاق: فلم يأت ذكر السيد المسيح، في القرآن الكريم، بأنه كلمة الله إلا في الآية ٤٥ من سورة آل عمران والآية ١٧١ من سورة النساء وليس في الآيتين ما يفيد تقرير الوجود الأزلي للمسيح عليه السلام أو ما يفيد اعتباره إلها؛ بل اننا نجد في الآية ١٧١ ذاتها من السورة الرابعة (النساء) دعوة إلى الرجوع إلى الحق وعدم الافتراء على الله بزعم ألوهية المسيح، وتُختتم هذه الآية الكريمة برفضي التثليث وإدانتة حيث يقول سبحانه وتعالى: ﴿فَأَمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَلَا تَقُولُوا ثَلَاثَةً انْتَهَوْا خَيْرًا لَكُمْ إِنَّمَا اللَّهُ إِلَهٌ وَاحِدٌ سُبْحَانَهُ أَنْ يَكُونَ لَهُ وَلَدٌ لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَكَفَى بِاللَّهِ وَكِيلًا﴾. ويتلو ذلك مباشرة في الآية ١٧٢ من نفس السورة القرآنية قوله تعالى: ﴿لَنْ يَسْتَكْفِرَ الْمَسِيحُ أَنْ يَكُونَ عَبْدًا لِلَّهِ وَلَا الْمَلَائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ وَمَنْ يَسْتَكْفِرْ عَنْ عِبَادَتِهِ وَيَسْتَكْبِرْ فَسَيَحْشُرْهُمْ إِلَيْهِ جَمِيعًا﴾. وفي الآيتين الكريمتين: ١١٦، ١١٧ من السورة الخامسة (المائدة) يبين القرآن الكريم عدم أصالة دعوى ألوهية المسيح في أصل ديانته الموحاة وهي التي سوت في الحقيقة بين عيسى عليه السلام وبين غيره من البشر في عبوديته لله الواحد الأحد. وفي الآيات الكريمة من ٨٨-٩٣ من سورة "مريم" بيان لشناعة وبطلان الادعاء بأن المسيح ابن الله على الحقيقة، إذ يقول سبحانه وتعالى في ذلك: ﴿وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا (٨٨) لَقَدْ جِئْتُمْ شَيْئًا إِدًّا (٨٩) تَكَادُ السَّمَوَاتُ يَتَفَطَّرْنَ مِنْهُ وَتَنْشَقُّ الْأَرْضُ وَتَخِرُّ الْجِبَالُ هَدًّا (٩٠) أَنْ دَعَوْا لِلرَّحْمَنِ وَلَدًا (٩١) وَمَا يَنْبَغِي لِلرَّحْمَنِ أَنْ يَتَّخِذَ وَلَدًا (٩٢) إِنْ كُلُّ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلَّا آتِي الرَّحْمَنِ عَبْدًا﴾. وعلى ذلك يلزم بالضرورة أن تفهم "الكلمة" في القرآن الكريم ضمن السياق العام لورودها والذي يتضمن الإشارة أساسا إلى قدرة الله الخالق، إذ المخلوقات كلها كانت بـ"كلمة" كن". وثالثا، يحاول المؤلف في نهاية حاشيته، من مجرد ملاحظة أن المسلمين وقد استخدموا لفظ "كلمة" (في صيغة المفرد) ولفظ "كلمات" (في صيغة الجمع) تعبيرا عن مناسبات الوحي المتعددة وأن المسلمين لم يكن لديهم أدنى اعتراض على استخدام لفظ "الكلمة" للدلالة على الوجود الأزلي للمسيح، أن يصل بذلك إلى النتيجة التي يستهدفها وهي أن عقيدة "الكلمة" بمعنى الأقنوم الثاني في الثالوث المسيحي من ناحية ونظرية قدم التوراة عند اليهود من قبله، من ناحية أخرى، كانا الأساس للقول بقدوم القرآن عند المتكلمين المسلمين. والجدير بالذكر هو أن متابعة السياقات العديدة التي وردت فيها ألفاظ "الكلمة" و"الكلام" و"كلمات الله" في القرآن الكريم لا يدل على أنها انحصرت في الإشارة إلى شخص المسيح عليه السلام "فيحيى بن زكريا" عليهما السلام عبر عنه القرآن الكريم أيضا بـ﴿كَلِمَةً مِنَ اللَّهِ﴾ (آل عمران: ٢٩) بل اتسعت دلالة لفظ "الكلمة" للإشارة إلى صور الوحي الإلهي المتتابعة إلى رُسُلِهِ في التاريخ كما كانت تشير كذلك إلى المشيئة الإلهية، والقضاء، والقدرة والشيعة والدين وإلى الموجودات أو عموم الخلق وإلى قانون الوجود الثابت. وعلى ذلك، فلا نرى مبررا كافيا للموافقة على ما انتهى إليه المؤلف حين تغافل عن ورود الألفاظ القرآنية في سياقها، وعن النظر إلى النص القرآني في مجموعه، (المترجم)

(الموسوية)،^(٢٣) والمزامير Psalms > الزبور،^(٢٤) وللأنجيل.^(٢٥) وكذلك فإن إشارة القرآن إلى "شريعة موسى" بأنها ﴿الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾^(٢٦) تستند بوضوح إلى آية "سفر الأمثال" حيث يُشار إلى "شريعة موسى" بأنها ﴿الْحِكْمَةَ﴾^(٢٧) وعلى هذا يشير محمد(*) إلى القرآن بأنه ﴿الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾^(٢٨) وفضلاً عن ذلك، فإن القرآن يوصف، في مواضع عديدة، مباشرة أو ضمناً، بأنه "علم" من الله.^(٢٩) هكذا يصف القرآن نفسه بألفاظ "كلمة" و"حكمة" و"علم". وعلى ذلك، فمع ظهور الاعتقاد بوجود صفات ثابتة قديمة، بتأثير من التثليث المسيحي، فإن ألفاظ "الكلمة" و"الحكمة" و"العلم" التي تحمل على الله والتي تُستخدم للدلالة على القرآن، أصبحت تعنى صفات الله القديمة ومن ثم

(٢٢) سورة السجدة: ٢٣. ومن الملاحظ أن ما ورد في القرآن الكريم في نص الآية هنا هو لفظ "الكتاب" وليس "كلام" أو "كلمات". والآية الكريمة تقول: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ فَلَا تَكُن فِي مِرْيَةٍ مِنْ لِقَائِهِ وَجَعَلْنَاهُ هُدًى لِبَنِي إِسْرَائِيلَ﴾. (المترجم)

(٢٤) سورة الإسراء: ٥٥. ﴿... وَآتَيْنَا دَاوُدَ زَبُورًا﴾.

(٢٥) سورة المائدة: ٤٦.

(٢٦) سورة النساء: ٥٧؛ وانظر سورة السجدة: ٢٣.

(٢٧) العهد القديم، سفر الأمثال: الأصحاح الثامن.

(*) ما جاء في القرآن ليس من عند محمد صلى الله عليه وسلم وإنما هو تنزيل من الله العزيز الحكيم. ومن الملاحظ أن المؤلف ينطلق في رأيه هذا من قناعته بأن محمداً تلى على قومه ما تعلمه من أهل الكتاب الذين علموه بعض ما جاء في العهد القديم، وهو ما نبه إليه القرآن ورد عليه: ﴿وَمَا كُنْتَ تَتْلُو مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّ بِمِمْبِكَ إِذَا لَأَرْتَابَ الْمُبْطِلُونَ﴾ (سورة العنكبوت: ٤٨)؛ كما أن التوجيه القرآني إلى تأكيد اتصال دعوات الأنبياء في التاريخ وأصبح تماماً، فالقرآن الكريم تصديق لما سبقه من كلام الله الموحى به إلى أنبيائه. وفي ذلك نقراً قوله تعالى مثلاً: ﴿نَزَّلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَأَنزَلَ التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ﴾ (آل عمران: ٣)؛ ﴿وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ هُوَ الْحَقُّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ إِنَّ اللَّهَ بِعِبَادِهِ لَخَبِيرٌ بَصِيرٌ﴾ (فاطر: ٣١)؛ ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى..﴾ (الشورى: ١٣). وفي رأى المؤلف وأمثاله اندفاع إلى تأكيد التأثير والتأثر لمجرد التشابه وتلك نقيصة في حساب المنهج القويم مطبقاً على أفكار البشر، أما عن علم الله، عز وجل فهو منزّه عن الاختلاف والتباين: ﴿وَلَقَدْ أَوْحَى إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكَ لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبِطَنَّ عَمَلُكَ وَلَتَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ (الزمر: ٦٥). (المترجم)

(٢٨) سورة النساء: ١١٣؛ الأحزاب: ٣٤؛ الجاثية: ٥؛ الجمعة: ٢.

(٢٩) ٢: ١٢٠؛ الرعد: ٣٧؛ ٦٦: ٢؛ وراجع أيضاً ما نسب إلى الإمام "أحمد بن حنبل": Patton, Ahmed: "Ibn Hanbal and the Mihna", p.34, 104, p. 41, 11. 8- 9.

أصول الديانة في اقتباسه للآية ٤٨ من سورة العنكبوت.

تعنى أيضا القرآن القديم غير المخلوق. وهكذا أصبح الاعتقاد الأصلي بقرآن قديم مخلوق اعتقاداً بقرآن قديم غير مخلوق. وتبعاً لذلك، فكما احتجّ منكر الصفات بأن الاعتقاد بالصفات لا يختلف عن الاعتقاد المسيحي بالتثليث،^(٢٠) يحتجّ الخليفة "المؤمن" أيضاً، أثناء حملته المناهضة للاعتقاد بقديم القرآن، في رسالته الثالثة إلى حاكم بغداد، بأن أولئك الذين يعتقدون بقديم القرآن "ضاهوا قول النصارى في عيسى ابن مريم إنه ليس بمخلوق إذ كان كلمة الله".^(٢١)

والخلاصة هي أن الاعتقاد بقرآن قديم غير مخلوق كان مراجعة لاعتقاد أصلي بقرآن قديم مخلوق يقوم مباشرة على ما يقوله القرآن ذاته، فالاعتقاد الجديد بقرآن قديم غير مخلوق كان فرعاً للاعتقاد بصفات قديمة أزلية، وهو اعتقاد ظهر، كما سبق أن رأينا، بتأثير من العقيدة المسيحية في التثليث. ونحن لا نعرف على وجه الدقة متى ظهر الاعتقاد بصفات قديمة وما لزم عنه من اعتقاد بأن القرآن غير مخلوق. (*) ولقد ذكرت من قبل الرواية التي تشير إلى < ابن عباس > المتوفى عام ٦٨٧م (***) من أنه

(٢٠) انظر فيما سبق ص ١٩٠ .

(٢١) Tabari, Annales, p.118, 11. 1 - 11;

وانظر: Patton, Ahmed Ibn Hanbal and the Mihna," p. 67 حيث جاء أن الخليفة المؤمن أرسل كتابه في خلق القرآن من الرقة إلى إسحق بن إبراهيم رئيس شرطة بغداد الذي قام بدوره بامتحان الفقهاء والمحدثين في عقيدة خلق القرآن. وأنا آخذ عبارة "المؤمن" هذه على معنى أن "عيسى بن مريم لم يكن مخلوقاً لأنه كان تجسيدا لكلمة الله غير المخلوقة". وهي بذلك تعكس معرفة بالعقيدة المسيحية في شأن طبيعة المسيح غير المخلوق الموجود قبل الخلق منذ الأزل والذي تجسّد في عيسى، وهي عقيدة ليست مشتقة من القرآن (انظر فيما يلي ص ٢٠٥)؛ كما تعكس تطبيق تلك النظرية على العبارات القرآنية التي ذكرت الاعتقاد المسيحي بأن المسيح ابن الله، أي أنه إله، وأنه الشخص الثاني في الثالوث. (انظر فيما يلي ص ٤٣٣-٤٣٤).

(*) أثبت "الأشعرى" رأى أهل السنة في مسألة خلق القرآن، وذلك في الفصل الذي عقده في كتابه "الإبانة عن أصول الديانة عن قول أهل الحق والسنة، على هذا النحو: ويقول إن القرآن كلام الله غير مخلوق وإن من قال بخلق القرآن فهو كافر". كما يبيّن ابن قيم الجوزية (٧٥١هـ) في كتابه "مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعتلة: "أن ابن حنبل كان يقول: من قال لفظي بالقرآن مخلوق فهو جهمي، ومن قال غير مخلوق فهو مبتدع" (ج ٢ ص ٢٠٧، مكة المكرمة ١٣٤٨هـ / ١٩٢٩م). (المترجم)

(**) ورد اسم "ابن عباس" مجهلاً في عبارة المؤلف حيث قال: "الرواية التي تشير إلى واحدٍ توفي سنة ٦٨٧" "the tradition which refers to one who died in 687):

كان يعتقد بقدّم القرآن وذكرت أيضاً رأى "ابن الأثير" الذى لا سند له فى أن قدّم القرآن الذى قال به ابن عم النبى ومعاصره كان بدعةً فى زمانه. (٣٢) ومن الناحية التاريخية، لم تظهر معارضة الاعتقاد بقرآن غير مخلوق، حتى بداية القرن الثامن الميلادى مع "الجعد بن درهم" (*) (+ ٧٤٣م) و"جهم بن صفوان" (+ ٧٤٦م). (٣٣) ونجد أيضاً إشارة إلى وجود جدل عنيف فى الإسلام حول مشكلة القرآن غير المخلوق فى بداية القرن الثامن الميلادى فى المناظرة المتخيّلة بين مسلم ومسيحى، والذى يُعلم "يحيى الدمشقى" (+ حوالى سنة ٧٥٤م) المسيحيين فيها كيف يديرون مناظرة دينية مع المسلمين. (٣٤)

فى تلك المناظرة المتخيّلة ينصح "يحيى الدمشقى" أن ينتزع المسيحى من المسلم بقوة الاعتراف بأن عيسى يُسمى فى القرآن (النساء: ١٧١) كلمة الله بمعنى المسيح الأزلّى السابق على الخلق pre-existent Christ، تماماً كما يُسمى القرآن بكلمة الله بمعنى القرآن القديم السابق على الخلق، ومن ثمّ ينصحه "يحيى" بأن يحاول إجبار المسلم على الاعتراف بأن كلمة الله بمعنى المسيح الأزلّى السابق على الخلق هى غير مخلوقة ، ملاحظاً أن المحاور المُسلم، باعتباره مسلماً سلفياً صالحاً، ملتزم برفض الرأى الذى يذهب إلى أن كلمة الله ، بأى معنى تستخدم فيه ، هى مخلوقة ، ذلك لأن من يزعمون هذا من المسلمين هم - فيما يقول "يحيى الدمشقى" - كفار "ممقوتون وجديرون بالازدراء". (٣٥) وما يريد "يحيى الدمشقى" قوله هنا هو أن المسلم،

(٣٢) انظر فيما سبق الحاشية رقم ١٦ ورقم ١٧.

(*) الجعد بن درهم: هو مُعلّم "مروان بن محمد" الخليفة الأموى الذى اعتزل الخلافة. يقال إن "الجعد" أول من ابتدع القول بخلق القرآن، وقد أظهر مقالته فى زمن "هشام بن عبد الملك" (١٠٥ - ١٢٥هـ / ٧٢٣ - ٨٤٢ م) فأرسله إلى خالد بن عبد الله القسرى أمير العراق الذى ذبحه أسفل المنبر فى يوم عيد الأضحى لزعمه أن الله لم يتخذ إبراهيم خليلاً ولا موسى كليماً. (المترجم)

(٣٣) انظر فيما يلى ص ٢٧٧ .

(٣٤) Disputatio Saraceni et Christiani (PG 96, 1341; PG 94, 1586 A- 1587 A).

وإشارة المؤلف هنا إلى نماذج الحوار فى "المناظرة" التى كان يبدأها "يحيى الدمشقى" على هذا النحو: "إذا قال لك العربى كذا وكذا أجبه بكذا...". (المترجم)

(٣٥) Ibid. وانظر: C.H. Becker, "Christliche Polemik und islamische Dogmenbildung." Zeitschrift für Assyriologie, 26: 188 (1912).

لكي يكون متسقاً مع نفسه، عليه أن يعترف بأن كلمة الله المستخدمة في القرآن بمعنى المسيح الأزلي، ليست مخلوقة طالما أن كلمة الله المستخدمة في القرآن بمعنى القرآن القديم هي في رأي الإسلام السلفي غير مخلوقة وطالما أن إنكار قدم القرآن يُعتبر أيضاً بدعة. ونجد عند "يحيى الدمشقي" إشارة كهذه للاعتقاد الإسلامي بالقرآن القديم بمقتضى مماثلة analogy الاعتقاد المسيحي بالمسيح الأزلي، وذلك في عبارته عن القرآن التي يقول فيها إن محمداً صرَّح بأنه "قد أوحى إليه من السماء".^(٣٦) فوصف القرآن بأنه وحي "من السماء"، الذي يعزوه "يحيى الدمشقي" إلى "محمد"، يفيد دون ما ريب أنه كان قديماً غير مخلوق، لأن تعبير "من السماء" مستعار من وصف "العهد الجديد" للمسيح الأزلي بأنه "الذي نزل من السماء"،^(٣٧) والذي يأتي من فوق هو فوق الجميع،^(٣٨) والإنسان الثاني الربُّ من السماء،^(٣٩) ومن المعروف أن وصف "العهد الجديد" هذا للمسيح الأزلي إنما يعنى بالنسبة لـ "يحيى الدمشقي" أن المسيح قديم غير مخلوق.

ما إن يتم هذا حتى يُجبر المسيحي المسلم على الاعتراف بأن كلمة الله المستخدمة في القرآن بمعنى المسيح الأزلي هي غير مخلوقة، وحينئذ يحاول «الدمشقي» أن يجعل المسلم مجبوراً على الاعتراف بأن المسيح الأزلي هو الله، لأن "كل ما ليس مخلوقاً، بل قديماً، يكون هو الله".^(٤٠) والذي يريد قوله هو إن كل ما ليس مخلوقاً بل قائماً منذ الأزل يكون قديماً مع الله وعلى ذلك يكون هو الله، لأن الأزلية تعنى الله، وهنا لا يعطينا "يحيى الدمشقي" إجابة المسلم على هذا الاستدلال المسيحي، لكن من عبارته في موضع آخر عن أن "المسلمين" يسموننا المشركين εταίριασται لأنهم،

(٣٦) De Haereibus 101 (PG 94, 765A).

(٣٧) إنجيل يوحنا، الإصحاح الثالث: ١٣.

(٣٨) إنجيل يوحنا، الإصحاح الثالث: ٢١.

(٣٩) رسالة بولس الأولى إلى أهل كورنتوس، الإصحاح الخامس عشر: ٤٨.

(٤٠) PG 94, 1586A، وكذلك PG 96, 1341D والنص هنا ناقص. وانظر أيضاً De Haeresibus 101 (PG 94, 768C).

يقولون إننا نشرك مع الله إلهها آخر عندما نزع أن المسيح ابن الله وأنه الله،^(٤١) يمكن أن نفهم أن إجابته هنا، كما هو الشأن في مسألة الصفات،^(٤٢) سوف تكون إنه حتى لو كان علينا أن نعترف جدلاً بأن المسيح الأزلي قد وجد قبل أن يخلق الخلق وبالتالي فهو قديم مع الله، فلن يكون مع ذلك هو الله، لأن الأزلية <القدم> لا تعنى الألوهية. ولربما كان المسلم يحتج أيضاً بأن كلمة الله، كما هي مطبقة في القرآن على القرآن ذاته، يمكن بيان أنها تعنى قرآناً قديماً سابقاً على الخلق،^(٤٣) فإن كلمة الله كما هي مطبقة في القرآن على المسيح إنما تعنى فحسب الكلمة الخالقة "كُنْ" التي يخلق الله بها كل ما في العالم.^(٤٤)

من كل هذا يمكن أن نفهم أنه وُجد أصلاً، في بدايات القرن الثامن الميلادي، رأيان في الإسلام حول ما إذا كانت كلمة الله، التي يُقصد بها القرآن السابق على الخلق pre-existent، قديمة أو حادثة، وأن "يحيى الدمشقي" أشار إلى إنكار قدم الكلمة على أنه بدعة إسلامية. ويمكن أن نفهم، فضلاً عن ذلك، من مثل هذه المناظرات التي انعقدت بين المسلمين والمسيحيين، كتلك التي أشار إليها "يحيى الدمشقي"، أن المسلمين قد أصبحوا يعرفون أن المسيحيين قارنوا اعتقادهم بكلمة الله غير المخلوقة التي تعنى المسيح الأزلي بالاعتقاد الإسلامي بكلام الله غير المخلوق الذي يعنى القرآن القديم. وعلى ذلك فمن المعقول تماماً افتراض أنه من مناظرات كهذه ومن عبارة كعبارة "العهد الجديد" القائلة إن "كل شيء به كان وبغيره لم يكن شيء مما كان" ("إنجيل يوحنا"، الإصحاح الأول : ٣) عرف المسلمون أيضاً أن المسيحيين قد تصوروا المسيح الأزلي على أنه خالق. وعلى ذلك، عندما نجد عبارة يقتبسها

(٤١) De Haeresibus 101 (PG 94, 768B).

(٤٢) انظر فيما سبق، ص ٢٢٢.

(٤٣) الإبيسيري: "الإبانة عن أصول الديانة"، ص ٤٠، حيث يقول الأشعري: "وقال الله عز وجل ﴿لِلَّهِ الْأَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَمِنْ بَعْدُ﴾. يعنى من قبل أن يخلق الخلق ومن بعد ذلك. وهذا يوجب أن الأمر غير مخلوق. وبما يدل من كتاب الله على أن كلامه غير مخلوق قوله عز وجل ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ...﴾ والقرآن غير مخلوق لأنه قول الله والله لا يقول لقوله ﴿كُنْ﴾. (المترجم)

(٤٤) انظر فيما يلي ص ٤٣٠-٤٣١.

"الأشعري" باسم رجال توفوا عام ٧١٢م(*)، تقول "إن القرآن لا خالق ولا مخلوق"، (٤٥) فإنه من المعقول تماما، أيضا، افتراض أن هذه العبارة كانت تعنى مقابلة التصور الإسلامي للقرآن القديم بالتصور المسيحي للمسيح الأزلي، مماثلة للمقابلة بين التصور الإسلامي لله والتصور المسيحي لله المتضمن في الآية القرآنية ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ﴾ (سورة الإخلاص: ٣).

(*) يشير المؤلف هنا إلى قول "الأشعري" في كتابه "الإبانة عن أصول الديانة": "وصحّت الرواية عن جعفر بن محمد أن القرآن لا خالق ولا مخلوق، وروى ذلك عن عمه زيد بن علي وعن جده علي بن الحسين". (المترجم) (٤٥) الأشعري: "الإبانة عن أصول الديانة"، ص ٢٨. وعن وصف "ابن حزم" لكلمة الله بمعنى القرآن الموجود وجودا سابقا على الخلق بما هو "خالق"، انظر فيما يلي ص ٣٦٨ .

٢ - مشكلة وجود القرآن في محل (*) المسكوت عنها

حاولنا في القسم السابق أن نبين كيف أن تاريخ عقيدة قدم القرآن يقع في مرحلتين. إذ بدأت أولاً على أنها مجرد اعتقاد بوجود سابق للقرآن يُتصور أنه مخلوق. ثم ظهر الاعتقاد بقدمه فيما بعد مع ظهور الاعتقاد بصفات ثابتة قديمة مع الله، عندما أُعتبرت كلمة الله، التي يقصد بها القرآن السابق على الخلق، واحدة من تلك الصفات الثابتة القديمة مع الله.

بيد أنه يبرز هنا في ذهننا سؤالان:

السؤال الأول عن علاقة كلمة الله غير المخلوقة، التي تعنى القرآن القديم باللوح المحفوظ وما يكافئه: الكتاب المكنون وأم الكتاب. ومعنى اللوح المحفوظ، كما هو واضح تماماً من القرآن، ما سَطُر فيه القرآن وما حُفِظ فيه، ولفظ اللوح مستخدم هكذا بنفس معنى "الواح" الوصايا العشر طبقاً لما جاء في القرآن: ﴿وَكَتَبْنَا لَهُ فِي الْأَلْوَاحِ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَوْعِظَةً وَتَفْصِيلاً لِكُلِّ شَيْءٍ...﴾ (سورة الأعراف: ١٤٥)،^(١) حتى إنه عندما يُذكر الحديث عن "اللوح المحفوظ" بمعنى ما كُتبت فيه الشرائع الإلهية

(*) كلمة inlibration: اصطلاح نحتته المؤلف في اللغة الإنجليزية باستخدام المقطع In الدال في اللاتينية على التمكن والكلمة libra اللاتينية بالمعنى المجازي للاحتواء والاحتضان (Cic.; Caes.) وبإضافة المقطع tion للتعبير عن صيغة الاسم. والمقصود بكلمة libration عند المؤلف هنا هو تقييد نص الوحي (كلام الله الأزلي) بأن يحل في وسيط مادي كالكتابة أو القراءة أو السماع أو الحفظ؛ وذلك على مقتضى المماثلة بين الاعتقاد بتجسد الكلمة الإلهية في شخص المسيح واتحاد الإلهي بالبشرى وبين كون القرآن الذي هو كلام الله قد حل في محل فصار قرآناً مسطوراً ومتلواً ومحفوظاً. وبذلك تتحقق الإحالة بينهما: فيحيل الأزلي إلى الزماني والزماني إلى الأزلي. وقد أثّرنا أن تترجم هذه الكلمة الإنجليزية المستحدثة بتعبير تراثي مألوف على ألسنة المتكلمين الذين خاضوا في مشكله طبيعة النص القرآني من حيث القدم والحدوث وفي حقيقة دلالة النص المادي على كلام الله الذي أنزله على نبيه محمد صلى الله عليه وسلم، هذا التعبير هو: "في محل" الذي نراه مطابقاً لما يقصده المؤلف. (المترجم)

(١) هناك قول رباني rabbinic مشابه هو أن "الوصايا العشر" تحتوى على كل "شريعة التوراة" (Canticles Rabbah to Cant. 5. 14).

فيمكن افتراض أن ذلك يعكس "كتاب اليوبيل" Book of Jubilees (5:13-14) (*). (٢) لكن "اللوح المحفوظ" و"القلم" و"العرش" قد خلقهم الله قبل خلق العالم، طبقاً لحديث يُروى عن "النبي" (٣). وطبقاً لعبارة البغدادي "فإن هذا الاعتقاد بخلق "اللوح والقلم" قبل خلق السموات والأرض antimundane "قد اجتمع عليه سلف الأمة مع أهل الكتاب من اليهود والنصارى والسامرة" (٤) في ضوء هذا، يجب أن نعرف كيف وفق من اعتقدوا بوجود قرآن قديم سابق على الخلق بين اعتقادهم هذا وبين العبارة القرآنية التي تقر أن القرآن السابق على الخلق، كان محطاً قبل الوحي به هو "اللوح المحفوظ" المخلوق.

السؤال الثاني عن علاقة كلام الله القديم، أي القرآن السابق على الوجود، بالقرآن الموحى به، وفي المسيحية، أدى السؤال عن علاقة كلمة الله القديمة، أي المسيح الأزلي، بالمسيح المولود إلى ظهور رأيين أساسيين. وطبقاً لأحدهما فإن المسيح الأزلي تجسّد في المسيح المولود مما ترتّب عليه أن أصبح للمسيح طبيعتان: طبيعة المسيح الأزلي التي توصف بأنها إلهية، وطبيعة المسيح المولود التي توصف بأنها بشرية. وطبقاً للرأي الآخر، فإنه لم يكن هناك تجسّد أو تلبّس ببدن من النوع الذي ينتج عنه طبيعتان. فالمسيح المولود كانت له طبيعة بشرية فقط، وإن كانت أسمى من طبيعة أي موجود بشري آخر. وقد اعتنق الرأي الأول فحسب أولئك الذين آمنوا بأزلية المسيح السابق على الخلق؛ وضمّ الرأي الثاني بين أتباعه لا فقط أولئك الذين آمنوا بخلق المسيح السابق على الخلق pre-existent بل ضم أيضاً بعض أولئك الذين آمنوا بأزليته. (٥) ويحدث أيضاً، في مناظرة "يحيى الدمشقي" المتخيّلة تلك، أن يسأل المسلم سؤالاً هو:

(*) كتاب اليوبيل Book of Jubilee: هو كتاب منحول، على هيئة شذرات، سُمّي أيضاً بكتاب "التكوين الصغير" وهو شرح على "سفر التكوين" وعلى جزء من "سفر الخروج" كُتب على أنه وحي أُسْر به ملاك الوحي إلى "موسى". الأصل العبري للكتاب غير معروف، وهو محفوظ في ترجمات حبشية وترجمات يونانية متأخرة. (المترجم)

(٢) انظر: "فنسك"، مادة "لوح" في: دائرة المعارف الإسلامية المجلد الثالث، ١٩.

(٣) اقتبس "فنسك" في: Wensinck, Muslim Creed, p. 162.

(٤) البغدادي: "الفرق بين الفرق"، ص ١٢٧.

(٥) انظر: The Philosophy of the Church Fathers, 1, pp. 170- 176, 364- 372, 602- 606.

"كيف نزل الله في رحم امرأة؟" (٦) وإذا يشرح المسيحي للمسلم العقيدة الأرثوذكسية في التجسد، يختم شرحه بهذه الكلمات: "لِتَعْلَمَ أَنَّ لِلْمَسِيحِ طَبِيعَتَيْنِ مَزْجِيَّتَيْنِ، غَيْرَ أَنَّهُ وَاحِدٌ بِالْأَقْنُومِ". (٧) من هذا نفهم أن مشكلة قدم القرآن أصبحت بمرور الوقت موضوعاً لجدال طائفي، وكان أولئك المشاركون فيه قد اكتسبوا من قبل معرفة بالعقائد المسيحية الأرثوذكسية في التجسد وفي الطبيعتين وكانوا بلا ريب قد سمعوا أيضاً أنه كان يوجد بين المسيحيين من أنكروا قدم المسيح السابق على الخلق وأنكروا كذلك وجود طبيعتين للمسيح المولود. وإذا، فبالنظر إلى أن الجدل في الإسلام حول مشكلة ما إذا كان القرآن السابق على خلق العالم غير مخلوق أم مخلوقاً مماثل للجدال المسيحي حول مشكلة ما إذا المسيح الأزلي غير مخلوق أم مخلوقاً، فإنه يبرز في ذهننا السؤال حول ما إذا لم يكن هناك بالمثل، في الإسلام كذلك، مجادلة حول مشكلة إيجاد القرآن في محل inlibration، أي فض القرآن القديم في القرآن < المُنَزَّل > الموحى به، وأيضاً حول مشكلة ما إذا لم يكن للقرآن الموحى به طبيعتان، طبيعة إلهية وطبيعة بشرية man-made (*) أو أن له طبيعة واحدة فقط، هي طبيعة بشرية، وذلك مثل المجادلة المسيحية حول ما إذا كان المسيح الأزلي مخلوقاً أم غير مخلوق.

يبدو أن الذي أثار السؤال الأول، من بين هذين السؤالين، أولئك الذين كانوا يعتقدون بقديم القرآن. وربما كان دافعهم إلى ذلك هو أن المعتزلة قد وظّفوا إشارة القرآن إلى ذاته: ﴿بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ (٢١) فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ (٢٢)﴾ (سورة البروج: ٢١-٢٢) لكي يدعموا رأيهم في خلق القرآن. واجابة هذا السؤال، على نحو ما قدمها "الأشعري" نقرأها على النحو التالي: "فإن قال قائل: حدثونا أتقولون إن كلام الله في اللوح المحفوظ؟ قيل له: كذلك نقول لأن الله عز وجل قال ﴿بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ (٢١) فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ (٢٢)﴾ ، فالقرآن في اللوح المحفوظ". (٨) هذه الإجابة تعني أن كلام الله القديم أي القرآن السابق على الخلق كان

(٦). John of Damascus, Disputatio (PG 96, 1344C; 1587C).

(٧). Ibid. (PG 96, 1345A; 94, 1589A).

(*) يقصد بالطبيعة البشرية للقرآن كونه مسطوراً في المصاحف ومتلوّاً بالألسنة ومسموعاً في الأذان ومحفوظاً في الصدور، في مقابل القرآن الذي هو "كلام" الله، أي بما هو صفة تقال على الله سبحانه وتعالى. (المترجم)

(٨) الأشعري: "الإبانة عن أصول الديانة"، ص ٤١.

له قبل الوحي به مرتبة وجودية مزدوجة: أولاً، وجوده منذ الأزل بما هو صفة من صفات الله؛ وثانياً، خلقه في اللوح المحفوظ قبل خلق العالم، بما هو كتاب مستودع في ذلك اللوح المحفوظ. ولا يقال لنا كيف حدث الانتقال من المرتبة الأولى إلى المرتبة الثانية. ومن الملاحظ أن هناك في المسيحية تصوراً مماثلاً يرى لكلمة الله الأزلية، أى المسيح السابق على التجسد، مرتبة وجودية مزدوجة وهو ما سلّم به "الآباء المدافعون عن العقيدة الأرثوذكسية" Apologists و"أريوس"، حيث تمّ الانتقال من المرتبة الوجودية الأولى إلى المرتبة الثانية، طبقاً لرأى "الآباء المدافعين"، بفعل من أفعال التكوين - generation، بينما تمّ ذلك، طبقاً لأريوس بفعل من أفعال الخلق creation.^(٩) ومهما يكن من أمر، فهنا في حالة كلام الله القديم أى القرآن السابق على الوجود لم يكن بالإمكان تفسير ذلك الانتقال بأنه تمّ بفعل من أفعال التكوين أو بفعل من أفعال الخلق.^(١٠) وربما أمكن تفسير حدوثه - فيما أتصور - بنوع ما من الفعل لا يكفّ به الكلام عن أن يكون صفة قديمة في ذات الله.

فيما يتعلق بالسؤال الثانى، حول وجود القرآن فى محل inlibration فإنه لم يطرح مباشرة، فيما أعلم. لكن الكثير من الفقرات التى تتناول القرآن، عند أولئك الذين آمنوا بقدمه وأولئك الذين أنكروا قدمه، يحتوى على عبارات تردّ فيها مقدّماً إجابات على مثل هذا السؤال. سوف نفحص بعض هذه الفقرات مبتدئين بأقوال اثنين متعاصرين ازدهرا فى النصف الأول من القرن التاسع الميلادى، هما "ابن كلاب" و"ابن حنبل".

ولكى نحافظ هنا على المماثلة analogy بين مشكلة "وجود القرآن فى محل" والمشكلة المسيحية فى التجسد سوف أستمر فى نقل التعبير: "كلام الله" إلى "the Word of God" > أى كلمة الله < بدلاً من التعبير الأكثر شيوعاً the Speech of God > أى كلام الله < .

(٩) The Philosophy of the Church Fathers, 1, pp. 192- 198, 287- 304, 585- 587.

والفرق بين فعل "التكوين" وفعل "الخلق" هو أن الخلق يتم فى زمان على حين أن التكوين غير مرتبط بالزمان. (المترجم)

(١٠) العبارة التى أوردها "فضالى الكلابى" <أى الذى هو من شيعة ابن كلاب المعاصرين> هى أن: الألفاظ الشريفة مخلوقة مكتوبة فى اللوح المحفوظ (انظر فيما يلى ص ٤٠٧، الحاشية رقم ٧٢) تشير فقط إلى "التعبيرات" ولا تشير إلى "الكلمة" البسيطة غير المخلوقة التى تظل صفة من صفات الله.

(أ) إنكار ابن كلاب لكون القرآن على الحقيقة في محل

ينقسم رأي "ابن كلاب"، كما رواه "الأشعري" إلى جزأين، يتناول في الأول "كلام الله" القديم ويتناول في الثاني القرآن بعد أن نزل به الوحي Postrevealed Koran .
في الجزء الأول، بعد أن يُقرر أن "كلام الله سبحانه صفة له قائمة به، وأنه < سبحانه وتعالى > قديم بكلامه" يواصل وصف كلام الله على النحو التالي: "إن الكلام ليس بحروف، ولا صوت، ولا ينقسم، ولا يتجزأ، ولا يتبعض، ولا يتغاير، وإنه معنى واحد بالله عز وجل".^(١)

وفي الجزء الثاني، يتناول القرآن بعد أن نزل الوحي به في الفقرات التالية:
١ - "إن الرسم هو الحروف المتغايرة، وهو قراءة القرآن... وإن العبارات عن كلام الله سبحانه تختلف وتتغاير، وكلام الله سبحانه ليس بمختلف ولا متغاير، كما أن ذكرنا لله عز وجل يختلف ويتغاير والمذكور لا يختلف ولا يتغاير".^(٢) ٢ - "القراءة هي غير المقروء، والمقروء قائم بالله، كما أن ذكر الله سبحانه غير الله، فالمذكور قديم لم يزل موجودا، وذكره مُحَدَّث، فكذلك المقروء لم يزل الله متكلما به، والقراءة محدثة مخلوقة، وهي كسب الإنسان".^(٣) ٣ - "وإنما سُمِّيَ كلام الله سبحانه عربيا لأن الرسم الذي هو العبارة عنه وهو قراءته عربي فسمي عربيا لعله، وكذلك سُمِّيَ * عبرانيا لعله، وهي أن الرسم الذي هو عبارته عنه عبراني، وكذلك سُمِّيَ أمراً لعله، وسُمِّيَ نهياً لعله، وخبراً لعله، ولم يزل الله متكلما قبل أن يُسمي كلامه أمراً، وقبل وجود العلة التي لها سُمِّيَ كلامه أمراً،

(١) الأشعري: "مقالات الإسلاميين"، ص ٥٨٤.

(٢) المصدر السابق، نفس الموضع.

(٣) المصدر السابق، ص ٦٠١، ٦٠٢.

(*) يقصد هنا كلام الله الموحى به في "التوراة".

وكذلك القول فى تسمية كلامه نهيا وخبرا، وأنكر أن يكون البارى لم يزل مخبرا ولم يزل ناهيا".^(٤) ٤ - "وزعم عبد الله بن كُلاب أن ما نسمع التالين يتلونه هو عبارة عن كلام الله عز وجل، وأن موسى عليه السلام سمع الله متكلمًا كلامه. وأن معنى قوله (فأجره) حتى يسمع كلام الله (٩: ٦)* معناه حتى يفهم كلام الله، ويحتمل على مذهبه أن يكون معناه: حتى يسمع التالين يتلونه".^(٥)

تلمس هذه الفقرات جانبين: (الأول) هو أصل الحروف والعبارات فى القرآن؛ و (الثانى) مشكلة كون القرآن فى محل inlibration.

فيما يتعلق بأصل الحروف والعبارات، نفهم من الفقرة الثالثة > المقتبسة من ابن حزم < أن الرسم - الذى يشتمل على الحروف والعبارات عنه - لكلام الله القديم خلق فى الوقت الذى أنزل فيه الكلام بلغة العرب، غير أنه طالما أن إنزال كلام الله بالعربية كان راجعا، فيما هو واضح تماما، إلى تلاوة "محمد" له كما أن إنزاله بالعبرانية، من قبل، كان راجعا، فى قول ابن كُلاب، إلى تلاوة "موسى" له، فيجب أن يُستدل على ذلك أن تلاوة "محمد" لكلام الله الذى يلزم أن يكون قد سمعه، طبقا لما جاء فى الفقرة الرابعة المقتبسة من قبل، وعلى نحو ما سمع موسى كلام الله، هى التى أحدثت الانطباع بكلام الله، ويجب أيضا أن يُستدل على ذلك مثملا أن كلام الله المعرب على نحو ما أحدثه محمد هو الذى يتلوه أى قارئ للقرآن. وتبعًا لذلك عندما يوصف كلام الله القديم فى الفقرة الثانية المقتبسة بأنه "المقروء" فى مقابل "القراءة" فيجب أن يؤخذ هذا الوصف على أنه الهدف المطلق والأقصى للقراءة، وهدفها المباشر والقريب هو رسم كلمة الله > أى الحروف والعبارات < . أما بالنسبة لعبارته فى ذات الفقرة المقتبسة التى يقول فيها: "القراءة محدثة مخلوقة، وهى "كسب" الإنسان"، فإنها تعكس نظرية سائدة، تكون الأفعال الإنسانية وفقا لها، مخلوقة لله لكنها مكتسبة للإنسان".^(٦)

(٤) المصدر السابق، ص ٥٨٤، ٥٨٥.

(*) نص الآية القرآنية الكريمة هو: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْلَمُونَ﴾. (سورة التوبة: ٦)

(٥) المصدر السابق، ص ٥٨٥.

(٦) انظر فيما يلى ص ٨٤٠-٨٤١.

وفيما يتعلّق بمشكلة كون القرآن "في محل"، فإن إنكار "ابن كُلاب" لها واضح تماماً من إنكاره، في الفقرة الرابعة المقتبسة، للمعنى الحرفي للآية القرآنية "حتى يسمع كلام الله". وإنكاره لكون القرآن في محل ربما يمكن توضيحه أيضاً بمقابلة رأيه في الصفات عموماً، الذي يقول فيه فحسب إنها "ليست هي الله ولا هي غيره"^(٧) برأيه هنا في صفة الكلام بمعنى القرآن، الذي يقول فيه "إنه خطأ أن يُقال : كلام الله هو هو أو بعضه أو غيره".^(٨) هذه الإضافة تتطلب بالتأكيد تفسيراً، والتفسير المقبول يمكن أن يوجد فيما أظن، في أخذ عبارة "كلام الله ليس بعض" الله بمعنى أنه ليس "بعضاً" "منفصلاً" عن الله و"منتقلاً" منه إلى غيره، وهي تعبيرات كانت مستخدمة، فيما سنرى، بين الأشاعرة من أتباع "ابن كُلاب" في إنكارهم لكون القرآن "في محل".^(٩)

(٧) انظر فيما سبق ص ٣٠٦ .

(٨) الأشعرى: "مقالات الإسلاميين"، ص ٥٨٤، وانظر أيضاً "الغنى" مجلد ٧، ص ٤.

(٩) انظر فيما يلي ص ٣٦٢-٣٦٤ .

(ب) ابن حنبل وإثبات أن القرآن " في محل "

في مقابل رأى "ابن كُلاب" هناك رأى "أحمد بن حنبل". وسوف نورد هنا اقتباسات ثلاثة تعبر عن رأيه.

أولاً، يروى "ابن حزم" قوله: "إن كلام الله تعالى هو علمه لم يزل وهو غير مخلوق".^(١) ثانياً، نجد عند "الشهرستاني" العبارات التالية: "قالت السلف والحنابلة قد تقرّر الاتفاق على أن ما بين الدفتين كلام الله وأن ما نقرأه ونسمعه ونكتبه عين كلام الله فيجب أن تكون "الكلمات" و"الحروف" هي بعينها كلام الله. ولما تقرّر الاتفاق على أن كلام الله غير مخلوق فيجب أن تكون الكلمات أزلية غير مخلوقة".^(٢)

ثالثاً، نقرأ في عبارة أخرى "للشهرستاني"، تلى العبارة السابقة بقليل، وتُعزى إلى أوائل السلف ذاتهم، ما يلي: "قالت السلف لا يظن الظان أننا نثبت القدم للحروف والأصوات التي قامت بالسنن".^(٣) ومع أن "الشهرستاني" لا يكرر في هذه الفقرة كلمتي "الحنابلة" اللتين استخدمهما في الفقرة السابقة، إلا أنه يمكن افتراض أن ما جاء فيها هو رأى شارك فيه الحنابلة كذلك.

من هذه الفقرات الثلاث، يمكن أن نفهم ثلاث خصائص تُميّز عقيدة "ابن حنبل" في القرآن غير المخلوق.

فأولاً، عندما يقول في الاقتباس الأول إن "كلام الله تعالى هو لم يزل وهو غير مخلوق" ويقول بالمقابل في الاقتباس الثالث: "لا يظن الظان أننا نثبت القدم للحروف والأصوات التي قامت بالسنن"، فإنه يقصد بوضوح تام إلى التمييز، كما يفعل

(١) ابن حزم: "الفصل"، ج ٢ ص ٥.

(٢) الشهرستاني: "نهاية الإقدام في علم الكلام"، ص ٣١٢.

(٣) المصدر السابق، ص ٣١٤.

"ابن كُلاب" بين القرآن غير المخلوق الموجود وجوداً سابقاً، الذى هو كلام الله وبين القرآن المخلوق الذى يوجد عندما يقرأه قارئ أو يسمعه سامع أو يحفظه حافظ أو يكتبه كاتب. وثانياً، فى ضوء هذا الإنكار لقدم القرآن(*) الحاصل عندما يقرأه قارئ أو يسمعه سامع أو يحفظه حافظ أو يكتبه كاتب، فإنه عندما يقول فى الاقتباس الثانى: "ما بين الدفتين كلام الله وأن ما نقرأه ونسمعه ونكتبه عين كلام الله"، فإنما يقصد إلى القول إنه فى كل قرآن ينتج عن فعل القراءة أو السماع أو الحفظ أو الكتابة يُفَضُّ كلام الله غير المخلوق "حتى إن كل "قرآن" مخلوق يتكون من طبيعتين، طبيعة مخلوقة وطبيعة غير مخلوقة. وهذا تأكيد مباشر لكون القرآن "فى محل" خلافاً لإنكار "ابن كُلاب" لذلك.

ثالثاً؛ عندما يؤكد فى الجزء الأول من الرواية الثانية(**) أن القرآن "فى محل" يستدل فى الجزء الثانى أن "الكلمات [المفردة] والحروف هى بعينها كلام الله" وأنها أزلية غير مخلوقة، فإنه يقصد فقط إلى تأكيد أن التنوع فى الكلمات والحروف موجود قبلاً فى كلام الله غير المخلوق حتى إن الكلمة المفردة غير المخلوقة تحل فى الكلمة الحادثة والحرف غير المخلوق يحل فى الحرف الحادث. وهذا يتعارض مباشرة مع رأى "ابن كُلاب" الذى يزعم، كما رأينا، أن "الكلام غير المخلوق" "واحد" "لا ينقسم" وأن كل تنوع إنما يحدث فقط فى قراءة القرآن.***) ولهذا يركز "ابن حنبل" فحسب فى الرواية الأولى على أزلية كلام الله وعلى عدم خلقه لكنه لا يذكر أبداً شيئاً عن بساطته. < أى أنه كلام واحد > .

(*) اعتبار ابن حنبل من المنكرين لقدم القرآن، كما يمكن أن يفهم من صياغة المؤلف هذه وهى: "فى ضوء هذا الإنكار لقدم القرآن"، لا يُعبّر عن رأى "ابن حنبل" تعبيراً دقيقاً. فمن الثابت عن "ابن حنبل" قوله: "القرآن كلام الله ولا أزيد على هذا"، ومعنى ذلك أنه امتنع عن القول بأنه مخلوق كما رفض أيضاً القول بأنه قديم أو غير مخلوق، وأنه كان يقول: "من قال لفظى بالقرآن مخلوق فهو جهمى، ومن قال غير مخلوق فهو مبتدع". ولذلك عدّ "ابن حنبل" من الواقفية. وكانت حجته فى التوقف عن القول بحديث القرآن أو بقدمه هى أن الله تعالى لم يذكر ذلك فى كتابه ولا جاء ذلك فى كلام رسول الله ولا أجمع عليه المسلمون. ومعنى ذلك أنه لم يُنكر القدم ولا الحديث ولا أقرهما بل توقّف فيهما. وربما تكمن صعوبة التعرف على آراء "ابن حنبل" فى أن آراءه اختلفت فيما بعد بآراء بعض الحنابلة ممن تجاوزوا موقفه الأصيل على نحو ما .

(يراجع فى ذلك: الطبرى: "تاريخ الرُسل والملوك ج ١٠، ص ٢٨٨؛ السبكي: "طبقات الشافعية الكبرى"، ج ١ ص ٣٠٧؛ الأشعرى: "الإبانة عن أصول الديانة"، ص ٤٠). (المترجم)

(**) أى قوله: "تقرّر الاتفاق على أن ما بين الدفتين كلام الله". (المترجم)

(***) أورد المؤلف فى ترجمته recited koran وهذا مخالف لما جاء فى نص ابن كُلاب وهى: "قراءة القرآن" حيث يُشار إلى تعدد القراءات للنص المقروء عندما يُذكر صراحة أن "القراءة هى غير المقروء". (المترجم)

هذا التصور لعقيدة أن القرآن غير مخلوق التي يمكن فهمها من روايات "ابن حزم" و"الشهرستاني" لتعاليم الحنابلة، تؤكد، أولاً عبارات "ابن حنبل" نفسه في محاكمته أمام الخليفة المعتصم؛^(٤) وثانياً، في مناقشته لإسحق بن إبراهيم؛^(٥) وثالثاً، في كتابه إلى "عبيد الله بن يحيى".^(٦)

يميز ابن حنبل، منذ البداية، مثل "ابن كُلاب" بين القرآن غير المخلوق والقرآن الموجود بين أيدي الناس،^(*) لأنه في مقابل إصراره على أن القرآن غير مخلوق،^(٧) يعترف بأن "لفظ القرآن مخلوق".^(٨) ولفظ القرآن يكافئ عند "ابن كُلاب" "الرسم" أو "العبرة". إنه القرآن الحاصل عند قراءته أو سماعه أو حفظه أو كتابته.

لكن، خلافاً لابن كُلاب أيضاً، الذي يزعم أن كلام الله غير المخلوق لا نجده في القرآن المقروء، يذهب "ابن حنبل" إلى أن كلام الله غير المخلوق يوجد في "لفظ القرآن". وهكذا ففي الآية: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ﴾ (التوبة: ٦)، يأخذ التعبير القرآني "حتى يسمع كلام الله" مأخذاً حرفياً،^(٩) في معارضة مباشرة "لابن كُلاب" الذي يؤوله تأويلاً مجازياً.^(١٠)

(٤) Patton, Ahmed Ibn Hanbal and Mihna, pp. 39 FF.

(٥) Ibid., pp. 139 FF.

(٦) Ibid., pp. 155 FF.

(*) اخترنا تعبير: "القرآن الموجود بين أيدي الناس" وذلك ترجمة للصياغة الإنجليزية الملتبسة man-made koran .

(٧) Ibid., pp. 139, 160, 161, 162, 163.

(٨) Ibid., pp. 32- 35.

(٩) Ibid., p. 162. وانظر أيضاً عبارة مماثلة عند الشهرستاني في "الملل والنحل" يوضح فيها "الشهرستاني"

رأى السلف في هذا الخصوص، والذي يوافقهم هو عليه، وذلك في قوله: "ما بين الدفتين كلام الله قلنا هو كذلك واستشهدوا عليه بقوله تعالى: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ﴾، ومن المعلوم أنه ما سميع إلا هذا الذي نقرأه. وقال: ﴿إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ﴾ (٧٧) في كتاب مكنون (٧٨) لا يمس إلا المطهرون (٧٩) تنزيل من رب العالمين. وقال في صحف مكرمة (٨٢) مرفوعة مطهرة (٨٤) بأيدي سفرة (٨٥) كرام بررة. وقال ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ﴾ وقال ﴿شَهْرَ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ﴾، إلى غير ذلك من الآيات. ("الملل والنحل"، ص ٧٩) (المترجم)

(١٠) انظر فيما سبق، ص ٢٥٤-٢٥٥ .

وهكذا، تبعاً "لابن حنبل"، فإن لكل قرآن مقروء، ومن ثم لكل قرآن مسموع أو محفوظ أو مكتوب كذلك، طبيعة مزدوجة: طبيعة مخلوقة وطبيعة أخرى غير مخلوقة. لكن على الرغم من أن إحدى الطبيعتين لصور القرآن هذه كانت مخلوقة، فإن "ابن حنبل" أحجم عن أن يطلق لفظ "مخلوق" على أى منها. وكما حكى "ابن خلدون" عنه، فقد "تورّع الإمام أحمد بن حنبل من إطلاق لفظ الحدث عليه؛ لأنه لم يسمع من السلف قبله، لا أنه يقول إن المصاحف المكتوبة قديمة، ولا أن القراءة الجارية على الألسنة قديمة".^(١١)

هكذا بينا كيف أنه وجد ، بحلول منتصف القرن التاسع الميلادي، تصوران متميزان للاعتقاد الإسلامي السلفي بقديم القرآن: تصور "ابن كلاب" وتصور "ابن حنبل"، أحدهما ينكر أن القرآن "في محل" والثاني يؤكدّه. وسوف نحاول الآن بيان كيف كان أهل السلف الذين جاءوا من بعد والذين اعتقدوا بقديم القرآن إما أتباعاً "لابن كُلاب" أو أتباعاً "لابن حنبل" في مسألة أن القرآن "في محل" inlibration.

(١١) ابن خلدون: "مقدمة ابن خلدون"، ج٢ ص ٥٠؛ وانظر ملاحظة "روزنتال" على الترجمة، ج٢ ص ٦٤؛ وانظر أيضاً فيما يلي ص ٣٧١-٣٧٢ .

(ج) ابن حنبل الأشعري

"الأشعري" هو الممثل البارز للتصور الحنبلي بأن القرآن غير مخلوق، وذلك في كتابه "الإبانة عن أصول الديانة". ويعترف "الأشعري" نفسه، في المواضع الأولى من كتابه هذا، أنه في عرضه لعقائد الإسلام متابع لـ "ابن حنبل".^(١)

لا يعتبر "الأشعري"، مثله في ذلك مثل "ابن حنبل"، أن كلام الله غير المخلوق واحد < بسيط > . هذا ما يمكن فهمه من استخدامه للآية القرآنية ﴿قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا﴾ (سورة الكهف: ١٠٩) برهاناً على قدم كلام الله^(٢)، ومشيراً بهذا إلى أن هذا الكلام القديم مؤلف، عنده، من كلمات.

وإذن، فعلى حين يطرح "الأشعري" استخدام تعبير "ابن حنبل" لفظ القرآن^(٣)، فإنه

(١) الأشعري: "الإبانة عن أصول الديانة"، ص ٨. وفي ذلك يقول الأشعري بالتفصيل تحت عنوان: "في أنه قول أهل الحق والسنة ما نصه: "قولنا الذي نقول به وديانتنا التي ندين بها التمسك بكتاب ربنا عز وجل وسنة نبينا صلى الله عليه وآله وسلم وما روي عن الصحابة والتابعين وأئمة الحديث ونحن بذلك معتصمون، وبما كان يقول به أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل نضرب الله وجهه ورفع درجته وأجره مثوبته قائلون ولن خالف قوله مجانبون لأنه الإمام الفاضل والرئيس الكامل الذي أبان الله به الحق ورفع به الضلال وأوضح به المنهاج وقمع به بدع المبتدعين وزيع الزانغين وشك الشاكين فرحمه الله عليه من إمام مقدّم وخليل معظم مفخّم...". (المترجم)

(٢) المصدر السابق، ص ٢٥، ص ٤١، يفصل الأشعري ذلك بقوله: "قلو كانت البحار مدادا كتبت لنفدت البحار وتكسرت الأقلام ولم يلحق الفناء كلمات ربي كما لا يلحق علم الله عز وجل. ومن فني كلامه لحقته الآفات وجرى عليه السكوت؛ فلما لم يجز ذلك على ربنا عز وجل صح أنه لم يزل متكلماً لأنه لو لم يكن متكلماً وجب السكوت والآفات. وتعالى ربنا عن قول الجهمية علواً كبيراً". (المترجم)

(٣) المصدر السابق، ص ٢٥.

وفي ذلك يقول "الأشعري": "القرآن يُقرأ في الحقيقة ويتلى ولا يجوز أن يُقال يُلْفِظ، لأن القائل لا يجوز له أن يقول إنه كلام ملفوظ به لأن العرب إذا قال قائلهم لفظت باللقمة من فمي معناه رميتُ بها، وكلام الله عز وجل لا يُقال يلفظ به وإنما يُقال يُقرأ ويتلى ويكتب ويحفظ. وإنما قال قوم لفظنا بالقرآن ليثبتوا أنه مخلوق ويزينوا بدعتهم وقولهم بخلقه، فدأسوا كفرهم على من لم يقف على معناهم، فلما وقفنا على معناهم أنكرنا قولهم. ولا يجوز أن يُقال إن شيئاً من القرآن مخلوق لأن القرآن بكماله غير مخلوق". (المترجم)

يعتقد مثله أن القرآن المكتوب أو المحفوظ أو المقروء أو المسموع مخلوق(*) وهو "محل" لكلام الله غير المخلوق. وعلى هذا يقول: "والقرآن > ويقصد به هنا كلام الله غير المخلوق > مكتوب في مصاحفنا في الحقيقة، محفوظ في صدورنا في الحقيقة، متلو بالسنتنا في الحقيقة، مسموع لنا في الحقيقة".^(٤) وهكذا يتبع "الأشعري" أيضا تأويل "ابن حنبل" للآية المتعلقة بإجارة المشرك (سورة التوبة: ٦) فيذكر ختام الآية "حتى يسمع كلام الله" على أنه يعنى حرفيا أن عين كلام الله مسموع عندما يسمع أحد قراءة القرآن.^(٥) ولا يسمح "الأشعري"، مثل "ابن حنبل" كذلك بإطلاق لفظ "مخلوق" على أى قرآن مقروء أو مسموع أو محفوظ أو مكتوب حتى برغم أن قرآنا كهذا له طبيعة مزدوجة: طبيعة مخلوقة وطبيعة غير مخلوقة. وعلى هذا يؤكد أنه "لا يجوز أن يُقال إن شيئا من القرآن مخلوق لأن القرآن بكماله غير مخلوق".^(٦)

(*) انظر ما أثبتنا من قبل عن "أحمد بن حنبل" حاشية رقم ٣. (المترجم)

(٤) المصدر السابق، نفس الموضع.

(٥) المصدر السابق، نفس الموضع.

(٦) المصدر السابق، نفس الموضع؛ وانظر فيما يلي ص ٢٧١ .

(د) الأشعرى الكلابى والأشاعرة

على حين برهن "الأشعرى"، فى كتابه "الإبانة عن أصول الديانة"، على أنه، فيما يتعلق بمشكلة كون القرآن فى محل، حنبلى، فهناك روايات عنه وعن الأشاعرة على السواء تظهرهم بأنهم فى تلك المشكلة كُلابيون. وهنا نثبت بعضاً من هذه الروايات: اعتقد الأشاعرة، فيما روى "ابن حزم" أن "كلام الله تعالى صفة ذات لم تنزل غير مخلوقة... وأن ليس لله تعالى إلا كلام واحد".^(١)

وكذلك أثبت "ابن حزم" أيضاً قوله عن الأشاعرة: "وقالت هذه الطائفة المنتمية إلى الأشعرى إن كلام الله لم ينزل به جبريل عليه السلام على قلب محمد عليه السلام، وإنما نزل عليه بشيء آخر هو عبارة عن كلام الله تعالى، وأن الذى نقرأ فى المصاحف ونكتب فيها ليس شيء منه كلام الله عز وجل، وأن كلام الله تعالى الذى لم يكن ثم كان، ولا يحل لأحد أن يقول: إن ما قلنا لله تعالى لا "يزايل" البارى تعالى ولا يقوم بغيره، ولا يحل فى الأماكن ولا ينتقل ولا هو حروف موصولة".^(٢)

نفهم من هاتين الفقرتين أن الأشاعرة قد وافقوا "ابن كلاب" على أن كلام الله غير مخلوق واحد، كما وافقوه أيضاً على أنكار أن كلام الله الواحد غير المخلوق هذا يكون فى "محل"، فى القرآن الموحى به المقروء أو المكتوب، لكنهم اختلفوا معه حول أصل "العبارات"، فتبعوا لرأى "ابن كلاب" كما روى عنه فى "مقالات الإسلاميين"،^(٣) ربما يبدو أنه كان يشير إلى أن العبارات تُخلق بالقراءة للقرآن الموحى به، وتبعوا لرأى الأشاعرة

(١) ابن حزم: "الفصل"، ج٢، ص ٥.

(٢) المصدر السابق، ص ٦.

(٣) انظر فيما سبق، ص ٢٥٥-٢٥٦.

هنا، فإن العبارات وجدت في القرآن السماوي قبل أن يُوحى به، وسواء كان هذا الاختلاف افتراقاً واعياً منهم عن رأى "ابن كُلاب" أو أنه مراجعة أخرى للرأى الكُلابى على نحو ما فتلك مسألة فى حاجة إلى استقصاء.

وينسب "الشهرستاني" رأياً كُلابياً مماثلاً إلى كل من "الأشعرى" ذاته وإلى الأشاعرة.

ففى "نهاية الإقدام"، وفى مقابل "أوائل المسلمين والحنابلة"، الذين اقتبسنا آراءهم من قبل، يقول عن "الأشعرى" إنه "أبدع قولاً... وقضى "بحدوث الحروف" وهو خرق الإجماع وحكم بأن ما نقرأه كلام الله مجازاً لا حقيقة".^(٤) وواضح تماماً أن هذا الرأى كُلابى، على الرغم من تصريح "الشهرستاني" بأنه بدعة ابتدعها "الأشعرى".

وفى كتابه "الملل والنحل" يقول "الشهرستاني" عن كلام الله: "وكلامه واحد > وبرغم وحدته < هو أمر ونهى وخبر واستخبار ووعد ووعد، وهذه الوجوه ترجع إلى الاعتبار فى كلامه لا إلى العدد فى نفس الكلام. و"العبارات" و"الألفاظ" المنزلة على لسان الملائكة إلى الأنبياء عليهم السلام دلالات على الكلام الأزلى. والدلالة مخلوقة محدثة، والمدلول قديم أزلى، والفرق بين القراءة والمقروء والتلاوة والملتو كالفرق بين الذكر والمذكور فالذكر محدث والمذكور قديم".^(٥) ويضيف، فيما بعد، إنه طبقاً لرأى الأشعرية فإن "الذى فى أيدينا ليس فى الحقيقة كلام الله".^(٦)

على هذا، يتفق "الأشعرى" والأشعرية، عند "الشهرستاني"، مثلما يتفق الأشعرية عند "ابن حزم" كذلك، مع "ابن كُلاب" على أن كلام الله غير المخلوق واحد وعلى إنكار أنه "فى محل" ولكنهم يختلفون معه حول أصل الحروف والعبارات.

(٤) الشهرستاني: "نهاية الإقدام"، ص ٣١٣.

(٥) الشهرستاني "الملل والنحل"، ص ٦٧، ٦٨.

(٦) المصدر السابق، ص ٧٨.

(هـ) ابن حزم الحنبلي

نجد تابعا آخر لرأى "ابن حنبل" فى شخص "ابن حزم". ومع أن ما يثبته بإيجاز عن رأى "ابن حنبل" نقرأ فيه ببساطة إن "كلام الله هو علمه لم يزل وهو غير مخلوق"،^(١) فإن تقديمه لرأيه الخاص يقارب مختلف النقاط الأخرى عند "ابن حنبل"، على نحو ما أظهرناها استناداً إلى مصادر أخرى كان من بينها كتاب "الإبانة عن أصول الديانة" للأشعرى .

يعرض "ابن حزم" رؤية الخاص عن القرآن فى معارضة أولئك الذين يسميهم بـ"الأشاعرة"، أى الأشاعرة الكلابيين الذين ناقشنا رأيهم فى القسم السابق.

فأولاً، يعارض رأيهم الكلابى فى أن كلام الله غير المخلوق واحد. وهو إذ يقتبس قول الأشاعرة: "إنه ليس لله تعالى إلا كلام واحد"^(٢) أو أن "كلام الله" "لا هو حروف موصولة"،^(٣) يصف هذا القول بأنه "كفر مجرد بلا تأويل > وأنه خلاف مجرد لله تعالى ولجميع أهل الإسلام <".^(٤) وإذ يزعم، على ذلك، كما هو الشأن عند "ابن حنبل"، أن كلام الله يحتوى على كلمات لا تنفذ، ولا تُحصى، فإنه يدعم رأيه مستشهداً بالآية القرآنية: ﴿قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي (٥) لَنَفَدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا﴾،^(٦) وبالآية القرآنية: ﴿وَلَوْ أَنَّ مَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ

(١) انظر فيما سبق ص ٣٥٧ وما بعدها.

(٢) ابن حزم "الفصل فى الملل والنحل"، ص ٥.

(٣) المصدر السابق، ص ٦.

(٤) المصدر السابق، نفس الموضع.

(٥) المصدر السابق، ص ٥، ص ٦.

(٦) سورة الكهف: ١٠٩.

مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةٌ أَبْحَرُوا مَا نَفَدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ ﷻ،^(٧) وفي كلتا الآيتين يأتى لفظ "كلمات" فى صيغة الجمع. وهاتان الآيتان هما اللتان استشهد بهما "الأشعرى" فى كتابه "الإبانة عن أصول الديانة" ليبرهن مباشرة على أن كلام الله غير مخلوق، وليبرهن، كما رأينا،^(٨) بطريق غير مباشر أيضا، على أن كلام الله يشتمل على كلمات كثيرة. وأخيرا، فإنه يقول، مثله فى ذلك مثل "ابن حنبل" الذى اقتبس "ابن حزم" نفسه قوله إن "كلام الله تعالى هو علمه لم يزل، وهو غير مخلوق"،^(٩) يقول عن كلام الله: "إنه علمه".^(١٠) لكن نظراً لأن "ابن حزم"، خلافاً لـ "ابن حنبل" والصفاتية الآخرين، ينكر حقيقة الصفات،^(١١) فيجب افتراض أنه؛ على الرغم من تأكيده، مثل "ابن حنبل"، أن كلام الله هو علمه، فإنه لا يقصد بذلك نفس ما يقصده "ابن حنبل". فبالنسبة لـ "ابن حنبل" "الكلام" و"المعرفة" صفتان قائمتان بالله؛ وبالنسبة لـ "ابن حزم"، بما أنهما ليستا صفتين قائمتين بالله، فإنهما ليستا غير ذات الله تعالى أصلاً، ويجب تأويلهما، بما هما كذلك، على أنهما أفعال^(*). وسوف يُفسَّر هذا، خلافاً لأولئك الذين، على أساس من اعتقادهم

(٧) سورة لقمان: ٢٧.

(٨) انظر فيما سبق، الحاشية رقم ١.

(٩) ابن حزم: "الفصل"، ج ٢ ص ٥.

(١٠) المصدر السابق، ص ٨.

(١١) المصدر السابق، ج ٢ ص ١٢٠، ص ١٢١، ص ١٢٨، ص ١٢٩، ص ١٤٠؛ وانظر Goldziher, Zahiriten, pp. 143- 145; Horten, Systeme, p. 577; Tritton, theology. p. 197.

(*) يجاهد المؤلف جهادا موصولاً لبيان أنه قد راجت عند طوائف من المسلمين - بتأثير مسيحي - عقيدة قدم "كلام الله". ومعروف أن "الكلمة" هى الألقوم الثانى من أقانيم التثليث، فقد جاء فى مفتاح "إنجيل يوحنا" "الكلمة كان عند الله وكان الكلمة الله" وهو ما تطور إلى الإقرار صراحة بأن الكلمة <المسيح> هى الله. ويقفز المؤلف إلى نتيجة يقرر فيها المماثلة بين تجسّد الكلمة فى شخص المسيح عليه السلام وبين قول بعض متكلمي الإسلام إن القرآن فى محلّ. وقبل ذلك كله يحرص على استخدام تعبير "كلمة الله" مساوياً لتعبير "كلام الله" مع أنه لا يمكن، وفقاً لمقتضيات السياق القرآنى وتمشيّاً مع الأصول الثابتة للعقيدة الإسلامية، اعتبار التعبيرين متكافئين. كما نجد المؤلف يلصق بابن حزم رأياً غريباً حين قال عنه إنه "يصرّح بأن القرآن خالق" هكذا: p. 258 (Ibn Hazm declares that it is [koran] a creator) أى أن القرآن، الذى هو كلام الله ليس شيئاً غير ذات الله وأنه خالق، وفى ذهن المؤلف هنا تكمن المماثلة.

ولتفنيد هذا الزعم نعود إلى كلام "ابن حزم" نفسه، وهو المدافع القدّ عن تفرد العقيدة الإسلامية بالتوحيد الصحيح، وهو كلام واضح صريح انحرف به المؤلف عن مقاصده الحقيقية، ونعنى هنا على وجه الخصوص ما قاله "ابن حزم" عن القرآن وهو أنه كلام الله تعالى وهو علمه وليس هو شيئاً غير البارى تعالى.

إن "ابن حزم" - وهو ظاهري المذهب - رأيا في مسألة الصفات على العموم متميزاً تماماً عن آراء غيره من المتكلمين على اختلاف طوائفهم إلى حد أنه يذهب إلى القول إن إطلاق لفظ الصفات لله عز وجل محال لا يجوز، وذلك لأن الله لم ينص قط في كلامه المنزّل على لفظ الصفات، ولا على لفظ الصفة، ولا حفظ عن النبي صلى الله عليه وسلم بأن لله تعالى صفة أو صفات، نعم ولا جاء قط ذلك عن أحد من الصحابة رضي الله عنهم، ولا عن أحد من خيار التابعين ولا عن أحد من خيار تابعي التابعين، و«ما» كان هكذا فلا ينبغي لأحد أن ينطق به. ولو قلنا إن الإجماع قد تيقن على ترك هذه اللفظة لصديقنا، فلا يجوز القول بلفظ الصفات، ولا اعتقاده بل هي بدعة منكّرة، قال الله تعالى: ﴿إِنْ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَأَبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ وَلَقَدْ جَاءَهُمْ مِنْ رَبِّهِمْ الْهُدَى﴾ (النجم: ٢٣) (الفصل ج ٢ ص ١٢).

ويكشف عن رأي "ابن حزم" - في عقيدة خلق القرآن أو قدمه - قوله: "نقول: إن قولنا القرآن وقولنا كلام الله تعالى لفظ مشترك يعبر عن خمسة أشياء: فسمي الصوت المسموع الملفوظ به قرآنا ونقول إنه كلام الله تعالى على الحقيقة... ومن خالف ذلك فقد عاند القرآن، ويسمى المفهوم من ذلك الصوت قرآنا وكلام الله على الحقيقة... ويسمى القرآن المصحف كله قرآنا وكلام الله... فالمصحف كلام الله تعالى حقيقة لا مجازا، ويسمى المستقر في الصدور قرآنا ونقول إنه كلام الله... فالذي في صدور الرجال هو القرآن وهو كلام الله عز وجل حقيقة لا مجازا... نقول أيضا إن القرآن هو كلام الله تعالى وهو علمه وليس هو شيئا غير الباري تعالى... فهذه خمسة معان يعبر عن كل معنى منها بأنه قرآن، وبأنه كلام الله تعالى، ويخبر عن كل واحد منها أخباراً صحيحة بأنه قرآن، وبأنه كلام الله تعالى بنص القرآن والسنة اللذين أجمع عليهما جميع الأمة، وأما الصوت فهو هواء يندفع من الحلق والصدر والحناك واللسان والأسنان والشفيتين إلى أذان السامع وهو حروف الهجاء؛ والهواء وحروف الهجاء وكل ذلك مخلوق بلا خلاف. واللسان واللفات كل ذلك مخلوق بلا شك. والمعاني المعبر عنها بالكلام المؤلف من الحروف المؤلفة إنما هي الله تعالى والملائكة والمؤمنون وسموات وأرضيون وما فيهما من الأشياء وصلاة وزكاة، وذكر أمم خالية، والجنة والنار، وسائر الطاعات والمعاصي، كل ذلك مخلوق حاشى الله تعالى وحده لا شريك له، خالق كل ما دونه. وأما المصحف فإنما هو ورق من جلود الحيوان، ومركب منها ومن مداد مؤلف من صمغ، وزاج، وعفص وماء، وكل ذلك مخلوق بلا شك، وكذلك حركة اليد في خطه، وحركة اللسان في قراءته، واستقرار كل ذلك في النفوس، هذه كلها أراضر مخلوق، وكذلك عيسى عليه السلام كلمة الله، وهو مخلوق بلا شك. قال الله تعالى ﴿بِكَلِمَةٍ مِنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ﴾ - آل عمران : ٤٥ (الفصل، ج ٣ ص ١٤ - ١٧). وهذا الاستدراك من "ابن حزم" يكشف عن تفرقة الواعية بين "كلام الله"، بمعنى القرآن، والذي هو ليس غير الله وبين كلمة الله التي تشير إلى أشخاص بعينهم من البشر وينتسبون إلى البشر فيقال عيسى بن مريم ويحيى بن زكريا عليهما السلام، وإن لم يكن عيسى عليه السلام عن أب فذلك مظهر لقدرة الله المعجزة على خلق ما يشاء على غير مثال سابق وما خلق عيسى إلا كخلق آدم.

لقد تجاهل "ولفسون" ما نبّه إليه "ابن حزم" من أن كلام الله يطلق اسما مشتركا على خمسة معان واكتفى بأن الزم نفسه ويريدنا أن نتفق معه! على أن "كلام الله" يكافئ "كلمة الله".

إن "ابن حزم" بدافع من حرصه على خلوص التوحيد يقول: "وأما علم الله تعالى فلم يزل وهو كلام الله تعالى وهو القرآن وهو غير مخلوق وليس هو غير الله تعالى أصلا. ومن قال إن شيئا غير الله تعالى =

= لم يزل مع الله تعالى فقد جعل الله تعالى شريكا . ونقول إن الله تعالى كلاما حقيقة وأنه تعالى كلم موسى، ومن كلم من الملائكة والأنبياء عليهم السلام تكليما حقيقة لا مجازا . ولا يجوز أن يقال ألبته إن الله تعالى متكلم، لأنه لم يُسم بذلك نفسه. ومن قال إن الله تعالى مكلم موسى لم تنكره لأنه يخبر عن فعله تعالى الذي لم يكن ثم كان". (ج ٣ ص ١٧).

ويصح رأى "لقسون" قول "ابن حزم" نفسه: "ولا كان اسم القرآن يقع على خمسة أشياء وقوعا مستويا منها أربعة مخلوقة وواحد غير مخلوق لم يجز لأحد البتة أن يقول القرآن مخلوق، ولا أن يقول كلام الله تعالى مخلوق، لأن قائل هذا كاذب، إذ أوقع صفة الخلق على ما لا يقع عليه مما يقع عليه اسم قرآن، واسم كلام الله عز وجل، ووجب ضرورة أن يقال إن القرآن لا خالق ولا مخلوق، وإن كلام الله تعالى لا خالق ولا مخلوق.. فلا يجوز أن يطلق على القرآن ولا على كلام الله تعالى اسم خالق، ولأن المعنى الخامس غير مخلوق، ولا يجوز أن يطلق صفة البعض على الكل الذي لا تعم تلك الصفة، بل واجب أن يطلق بغير تلك الصفة التي للبعض [على] الكل، وكذلك لو قال قائل إن الأشياء كلها مخلوقة، أو قال الحق مخلوق أو قال كل موجود مخلوق لقول الباطل؛ لأن الله عز وجل شيء موجود وحق وليس مخلوقا، لكنه إن قال: الله خالق كل شيء جاز ذلك لأنه أخرج بنكره الله تعالى أنه الخالق كلامه عن الإشكال.. وكذلك لا يجوز أن يطلق إن الحق مخلوق، ولا إن العلم مخلوق لأن اسم الحق يقع على الله تعالى وعلى كل موجود واسم العلم يقع على كل علم وعلى علم الله تعالى وهو غير مخلوق، لكن يقال الحق غير مخلوق والعلم غير مخلوق هكذا جملة > أى على سبيل الاجمال < ؛ فإذا بيّن فقل: كل حق دون الله تعالى فهو مخلوق وكل علم غير علم الله تعالى فهو مخلوق فهو كلام صحيح. وهكذا لا يجوز أن يقال: كلام الله تعالى مخلوق ولا إن القرآن مخلوق، لكن يقال علم الله تعالى غير مخلوق، وكلام الله تعالى غير مخلوق والقرآن غير مخلوق. ولو أن قائلًا قال إن الله مخلوق وهو يعنى صوته المسموع الألف واللام واللام والهاء، أو الحبر الذى كتب هذه الكلمة لكان فى ظاهر قوله عند جميع الأمة كافرا مالم يبين فيقول: صوتى أو هذا المكتوب مخلوق" (الفصل، ج ٣ ص ١٠ - ١١).

فالقرآن، الذى هو كلام الله تعالى غير مخلوق، وأما الصوت وحروف الهجاء والحبر فكل ذلك مخلوق بلاشك، فيما يقرر "ابن حزم". ولأننا فى قراءتنا للقرآن نستحضر كلام الله الموحى به فإنه يقول: "إذا قرأنا فى القرآن قلنا كلامنا هذا هو كلام الله تعالى حقيقة لا مجازا، ولا يحل حينئذ لأحد أن يقول كلامي هذا كلام الله تعالى. وقد أنكر الله تعالى هذا على من قاله، إذ يقول تعالى: ﴿سَأَرْهَقُهُ صُعُودًا (١٧) إِنَّهُ فَكَّرَ وَقَدَّرَ (١٨) فَفَقَّلَ كَيْفَ قَدَرٍ (١٩) ثُمَّ قَتَلَ كَيْفَ قَدَرٍ (٢٠) ثُمَّ نَظَرَ (٢١) ثُمَّ عَبَسَ وَبَسَرَ (٢٢) ثُمَّ أَدْبَرَ وَاسْتَكْبَرَ (٢٣) فَقَالَ إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ يُؤْتَرُ (٢٤) إِنْ هَذَا إِلَّا قَوْلُ الْبَشَرِ (٢٥) سَأُصْلِيهِ سَقَرَ (٢٦) وَمَا أَدْرَاكَ مَا سَقَرُ (٢٧)﴾ (المدثر: ١٧ - ٢٧). (الفصل: ج ٣، ص ١٢). (المترجم) (١١١) انظر فيما سبق ص ٣٤٨ حاشية رقم ٤٥ .

والدليل على ذلك ما يقوله ابن حزم نفسه بعد ذكر ما جاء فى الآية الكريمة : ﴿وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ لَقُضِيَ بَيْنَهُمْ﴾ (يونس: ١٩) وفى الآية الكريمة ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ ..﴾ (الأنعام: ١١٥) : "وباليقين يدرى كل ذى حس سليم أنما عنى سابق علمه الذى سلف فيما ينفذه ويقضيه". (الفصل ، ج ٣ ص ٧). (المترجم)

بأن كلام الله، أى القرآن، هو صفة لله، ينكرون أنه - أى القرآن - خالق، (١١١) لماذا يُصرح "ابن حزم" بأنه خالق". (١١١ب).

ثانياً، يظهر "ابن حزم" معارضاً للرأى الكلاّبى للأشاعرة حول مسألة كون القرآن "فى محل". وهو إذ يُقتبس قول "الطائفة المنتمية إلى الأشعرى" وهو "إن كلام الله لم ينزل به جبريل عليه السلام على قلب محمد عليه السلام، وإنما نزل عليه بشيء آخر هو "عبارة" - أى تعبير - عن كلام الله تعالى" فإن "ابن حزم" ينكر هذا الرأى معقّباً على إنكاره قائلاً: "وهذا مجرد كفر بلا تأويل". (١٢) ويواصل "ابن حزم" بعد ذلك تدليله على أن "القرآن كلام الله"، وأن هذا القرآن الذى هو كلام الله هو ما "يُتلى فى المساجد ويكتب فى المصاحف ويحفظ فى الصدور"، (١٣) ذلك لأن هذا القرآن الذى هو كلام الله هو الذى نزل به جبريل عليه السلام. (١٤)

هكذا يميّز "ابن حزم"، مثله فى ذلك مثل "ابن حنبل"، بين قرآن غير مخلوق موجود قبل الخلق هو كلام الله وبين قرآن صادر عن الإنسان فى فعل التلاوة والكتابة والحفظ، ومن غير شك أيضاً فى فعل السماع، لكنه لا يذكر شيئاً عن اللوح المحفوظ. ويعتقد "ابن حزم"، مثلما يعتقد "ابن حنبل" أيضاً، أن كلام الله فى القرآن الصادر عن الإنسان يكون "فى محل".

وحينئذ يَمْضى "ابن حزم" فيبيّن باستفاضة أكثر الفرق بين القرآن غير المخلوق والقرآن الذى يصدر عن الإنسان > فى فعل السماع أو التلاوة أو الكتابة أو الحفظ < أو، كما يسميه هو، القرآن المخلوق ويعيد تأكيد كون القرآن "فى محل" principle of in-libration

(١١١) انظر فيما سبق ص ٢٤٨ حاشية رقم ٤٥ .

والدليل على ذلك ما يقوله ابن حزم نفسه بعد ذكر ما جاء فى الآية الكريمة : ﴿ وَلَوْ لَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ لَقَضِيَ بَيْنَهُمْ ﴾ (يونس: ١٩) وفى الآية الكريمة ﴿ وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ .. ﴾ (الأنعام : ١١٥) : "وباليقين يدري كل ذى حسن سليم أنما عنى سابق علمه الذى سلف فيما ينفذه ويقضيه". (الفصل ، ح ٣ ص ٧). (المترجم)

(١١ب) انظر فيما يلى الحاشية رقم ٢١ .

(١٢) ابن حزم: "الفصل"، ج ٣ ص ٦.

(١٣) المصدر السابق، ص ٦-٧.

(١٤) المصدر السابق، ص ٧.

ينطبق تعبير "كلام الله" ولفظ "القرآن"، فيما يقول "ابن حزم" على خمسة أشياء :

- ١ - الصوت الطبيعي الملفوظ والمسموع عندما يُقرأ القرآن،^(١٥) وهو المسمى بـ "لفظ القرآن"؛
- ٢ - الفروض العملية المأمور بها، كالزكاة والصلاة والحج مثلاً؛^(١٦) ٣ - النسخة المكتوبة من القرآن - المصحف -؛^(١٧) ٤ - القرآن المحفوظ في الصدور؛^(١٨) ٥ - وكلام الله الذي هو علمه.^(١٩) وبين هذه المعاني الخمسة للفظ "القرآن"، ولتعبير "كلام الله"، يشير المعنى الخامس فقط إلى شيء غير مخلوق؛ وتشير المعاني الأربعة الأولى إلى أشياء "مخلوقة"، أي إلى صور من التعبير صادرة عن الإنسان؛ وعلى هذا تكون مخلوقة(*) . مع ذلك فحتى هذه الصور المخلوقة للقرآن أو الصادرة عن الإنسان توصف عند "ابن حزم" بأنها "كلام الله" لا أنها مجرد "عبارات" فحسب عن كلام الله، كما يُقال في عقيدة أولئك الأشاعرة الذين اقتبس "ابن حزم" نفسه قولهم "إن كلام الله لم ينزل به جبريل عليه السلام على قلب محمد عليه السلام وإنما نزل عليه بشيء آخر عبارة عن كلام الله تعالى". ومن الواضح أنه وهو يتمثل عبارة أخرى لنفس هذه الطائفة من الأشاعرة، وهي عبارة اقتبسها "الشهرستاني" بعد ذلك لم يوردها "ابن حزم"، أي العبارة القائلة "إن ما نقرأه أو نسمعه أو نحفظه أو نكتبه هو "كلام الله تعالى على الحقيقة لا على المجاز"،^(٢٠) فإن "ابن حزم" يقول، معارضا ذلك، إن ما نقرأه أو نسمعه أو نحفظه أو نكتبه هو "كلام الله على الحقيقة لا على المجاز"،^(٢١) طالما أنه "في محل" أو يتم التعبير عنه في كل صورة من صور القرآن الصادر عن الإنسان. و"ابن حزم"، وهو لا يزال يتمثل أيضا عبارة أخرى اقتبسها لنفس أولئك الأشاعرة قالوا فيها

(١٥) المصدر السابق، نفس الموضع.

(١٦) المصدر السابق، نفس الموضع.

(١٧) المصدر السابق، ص ٨.

(١٨) المصدر السابق، نفس الموضع.

(١٩) الشهرستاني: "نهاية الاقدام"، ص ٣١٢.

(*) يلاحظ أن المؤلف يستخدم كلمة Korans في صيغة الجمع، وذلك للإشارة إلى الصور المتعددة التي يظهر

فيها القرآن ويوجد عليها بين الناس. (الترجم)

(٢٠) المصدر السابق، نفس الموضع.

(٢١) ابن حزم: "الفصل"، ج ٣، ص ٧.

"إن الذي نقرأ في المصاحف ونكتب فيها ليس شيء منه كلام الله عز وجل"، (٢٢) يقول معترضا على الأشاعرة: إن "المسموع وهو الصوت الملفوظ به هو القرآن حقيقة، وهو كلام الله تعالى حقيقة". (٢٣) ويدعم رأيه هذا باقتباسه للآية القرآنية عن إجارة المشرك (سورة التوبة: ٦) والتي يأخذ فيها، مثل "ابن حنبل" وخلفاء "ابن كلاب"، (٢٤) التعبير الإلهي ﴿حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ﴾ مأخذاً حرفياً بمعنى: حتى يمكن أن يسمع بالفعل كلام الله. (٢٥)

يبدو أيضاً أن سؤالاً أثير في ذهن "ابن حزم": ففي ضوء أن لفظ "القرآن" ينطبق على خمسة أشياء واحد منها فقط غير مخلوق بينما الأربعة الأخرى مخلوقة، يود المرء أن يعرف، وفيما يبدو كان على "ابن حزم" كذلك أن يسأل نفسه استناداً إلى المعنى الذي يكون لفظ القرآن مستخدماً فيه، هل يمكن القول إن القرآن غير مخلوق أو إنه مخلوق أو إنه غير مخلوق ومخلوق معاً؟ من قبل استيق "ابن حنبل"، كما يخبرنا "ابن خلدون"، مثل هذا السؤال لأنه، وهو يتمثل إقراره إن لفظ القرآن "مخلوق"، (٢٦) قد "تورع من إطلاق لفظ الحدوث عليه"، (٢٧) حتى ولو كان المقصود بلفظ "القرآن" هو الصوت الملفوظ به. ولقد كان هنالك، بالفعل، كما أثبت "الأشعري" في "مقالاته" من قالوا، بسبب اعتقادهم إن القرآن الموجود منذ الأزل غير مخلوق والتلفظ به مخلوق، إن "بعض القرآن مخلوق، وبعضه غير مخلوق"، (٢٨) وفي إشارة واضحة إليهم ينهى "الأشعري" مناقشته لهم في كتابه "الإبانة عن أصول الديانة" بهذا التعقيب: "لا يجوز أن يقال إن شيئاً من القرآن مخلوق لأن القرآن بكامله غير مخلوق"، (٢٩) وهو بذلك يتابع رأي "ابن حنبل" في

(٢٢) المصدر السابق، ص ٦.

(٢٣) المصدر السابق، ص ١١.

(٢٤) انظر فيما سبق ص ٣٩٦.

(٢٥) ابن حزم: "الفصل"، ج ٢ ص ١١.

(٢٦) انظر فيما سبق، ص ٣٩٦.

(٢٧) ابن خلدون: "المقدمة"، ج ٢ ص ٥٠. وانظر مناقشة "روزنتال" لهذه الفقرة في ص ٦٤ من المجلد الثالث، حاشية رقم ٤٠٥.

(٢٨) الأشعري: "مقالات الإسلاميين"، ص ٥٨٥-٥٨٦.

(٢٩) الأشعري: "الإبانة عن أصول الديانة"، ص ٤١.

أنه لا يجب أن يُقال إن القرآن مخلوق على أى نحو كان. ويتابع "ابن حزم"، كذلك، رأى "ابن حنبل" غير أنه بدلا من تفسير ذلك الرأى على أساس من مجرد الورد الدينى، على نحو ما هو ثابت مؤخراً عند "ابن خلدون"،^(٣٠) فإنه يحاول تفسيره على أساس بعض مبادئ المنطق التى يمكن الحكم بموجبها على القضية بالصدق أو بالكذب.

إن الفقرة، التى يحاول "ابن حزم" أن يفسر فيها رأى "ابن حنبل" بدليل منطقي، تقول: "ولما كان اسم القرآن يقع على خمسة أشياء وقوعا مستويا صحيحاً، منها أربعة مخلوقة وواحد غير مخلوق، لم يجرز لأحد البتة أن يقول القرآن مخلوق ولا أن يقول إن كلام الله تعالى مخلوق"، لأن قائل هذا كاذب، إذ أوقع صفة الخلق على ما لا يقع عليه مما يقع عليه اسم قرآن واسم كلام الله عز وجل. ووجب ضرورة أن يُقال إن القرآن لا خالق ولا مخلوق، وإن كلام الله تعالى لا خالق ولا مخلوق، و < لما كانت أربعة أشياء > (*) منه التى تُسمى قرآنا ليست خالقة(**) فلا يجوز أن يُطلق على القرآن، ولا على كلام تعالى، اسم خالق، ولأن المعنى الخامس غير مخلوق، ولا يجوز أن يُطلق صفة البعض على الكل الذى لا تعمه تلك الصفة، بل واجب أن يُطلق بغير تلك الصفة التى للبعض على < الكل >.^(٣١) بعد ذلك يشرع "ابن حزم" فى تصوير صدق هذا المبدأ العام عن طريق عدد من القضايا العينية.

ويستند الاستدلال الذى يقوم عليه هذا المبدأ العام وقضاياها التى يصوره فيها "ابن حزم"، فيما أظن، إلى مناقشة "أرسطو" للمعانى المختلفة للفظ "الكل" ολον . فالكل the whole، فيما يقول "أرسطو"، يمكن أن يؤخذ بمعنى "الذى لم يذهب منه جزء من الأجزاء التى بها يُقال كل. ويقال كل بالطبع المحيط بالمحاط بها حتى إن المحاط بها

(٣٠) ابن خلدون: "المقدمة"، ج ٣ ص ٥٠؛ وانظر فيما سبق ص ٣٦٠ .

(*) النص فى هذا الموضع مضطرب فى النسخ المطبوعة، وقد حاولنا إصلاحه.

(**) [أضاف "ولفسون" استدراكا هنا وضعه بين قوسين هكذا] [قال فيه: "مع أن المعنى الخامس للقرآن، أى كلام الله، خالقٌ "even though the fifth thing, the word of God, is Creator" وهذا مناقض تماما للعبارة السابقة عند ابن حزم وهى إن: كلام الله تعالى لا خالق ولا مخلوق. ولعل ذلك راجع إلى إصراره على أن يرى فى رأى "ابن حزم" ما يعادل عقيدة قدم الكلمة واعتبار الكلمة إلها خالقا كما عند المسيحيين. (المترجم)

(٣١) ابن حزم: "الفصل"، ج ٣ ص ٩ - ١٠.

شيء واحد وهذا على نوعين". (٣٢) النوع الأول، الكلّ هو أى لفظ كلّي مثل لفظ "إنسان" الذى يشتمل على أفراد النوع الكثيرة والتي يُشار إلى كل فرد منها على أنه إنسان. (٣٣) والنوع الآخر للكلّي، قد يتكون من "أشياء كثيرة" توجد بالفعل بما هي كثيرة، لكنها أصبحت "كلاً" أو واحداً بأن أصبحت مرتبطة بطريقة صناعية "برباط ما". (٣٤)

وإذ يبدأ من هذا المعنى المزدوج للفظ "الكل"، يحتج "ابن حزم" بأنه، فى حالة القضية التى يكون الموضوع فيها "كلاً" بأى نوع من نوعي الكلى هذين ويكون المحمول فيها غير منطبق على كل أفراد الموضوع، فلا يمكن أن تكون القضية على ذلك صادقة إن كان المحمول مثبتاً للموضوع؛ ويمكن أن تكون فحسب صادقة إن كان المحمول نافياً للموضوع؛ و"ابن حزم" يصور مبادئة بقضايا موضوعاتها "كل" wholes من النوعين اللذين ذكرهما "أرسطو". فأولاً، وهو يأخذ الكلى بمعنى وجود أشياء كثيرة مرتبطة بالفعل بطريقة صناعية artificially، يقول: "لو أن ثياباً خمسة أربعة منها حمراء والخامس غير أحمر لكان من قال هذه الثياب [متصوراً إياها بما هي كل] حمراً كاذباً، ولكان من قال هذه الثياب ليست حمراء [متصوراً إياها بما هي كل أيضاً] صادقا". (٣٥) وثانياً، وهو يأخذ "الكل" بمعنى الكل الذى يشتمل على أفراد كثيرين متصورة على أنها كل واحد، مثل الجنس أو النوع، فإن "ابن حزم" يقول: "إذا قال قضية 'الإنسان [أى النوع الإنسانى فى كليته] طيب'، يعنى كل إنسان لكان كاذباً، ولو قال: 'ليس الإنسان طيباً'، يعنى كل إنسان لكان صادقاً". (٣٦)

عل أساس هذا المبدأ الذى وضعه ، أى أنه فى حالة موضوع يتوافق مع وصف أرسطو "للكل"، فإن المحمول الذى يصدق فقط على جزء من الموضوع يمكن

(٣٢) Metaph. v, 26, 1023b, 27-28

(٣٣) المصدر السابق، نفس الموضع.

(٣٤) المصدر السابق؛ وانظر 1. Metaph. v, 6, 1015b, 36- 1016a, وفى ذلك يقول "ابن رشد":

"ما يقال واحد بذاته فبعضها يُقال واحد باتصاله مثل الخشب المغرّى أو الأشياء التى يجمعها الرباط".

(تفسير ما بعد الطبيعة، ج ٢ ص ٢٧هـ). (الترجم)

(٣٥) ابن حزم: "الفصل"، ج ٢ ص ١٠.

(٣٦) المصدر السابق، نفس الموضع.

أن يكون نافيا للموضوع لا مؤيدا له، ينتهى "ابن حزم" إلى أنه لما كان لفظ "القرآن" أو ما نعبر عنه بـ "كلام الله" هو "كل" ومن شأنه أن يشتمل على أربعة أشياء مخلوقة وعلى شيء واحد غير مخلوق، فيجوز للمرء أن يقول وفقا لقواعد المنطق إن "القرآن أو كلام الله غير مخلوق"، لكن لا يجوز له القول "إن القرآن مخلوق ولا إن كلام الله تعالى مخلوق". (٣٧)

(٣٧) المصدر السابق، نفس الموضع .

(٢) القرآن المخلوق

١ - إنكار قدم القرآن وإنكار أزلية الصفات :

في مشكلة الصفات عموماً أول أوائك المنكرين لحقيقتها جميع الألفاظ التي كانت تُحمل على الله بأنها مجرد أسماء. وفي هذا طُوروا رأياً يتطابق، كما رأينا، مع رأى الهرطقة المسيحية السابليانية Sabellianism فيما يتعلق بمشكلة التثليث. وفيما يتصل بصفة الكلام على وجه الخصوص، بمعنى القرآن القديم < السابق على الوحي > ، فإن مَنْ أنكروا عدم خلقه لم ينكروا حقيقته. فهم أقرُّوا بوجود قرآن على الحقيقة سابق على وجود الموجودات غير أنه قرآن مخلوق < وليس قديماً مع الله > . وبذلك طُوروا رأياً يتطابق مع الهرطقة المسيحية الأريوسية Arianism فيما يتعلق بمشكلة التثليث، وهذا الرأي - من الناحية التاريخية - عَوْدُ إلى ما كان يحتمل أنه التصور الأصلي للقرآن، على نحو ما كشف عنه القرآن نفسه، أي تصور قرآن مخلوق قبل الخلق pre-existent Created تمت صياغته على نحو ما تمت صياغة الشريعة المخلوقة قبل الخلق pre-existent Created Law عند اليهود.^(١)

احتجُّ المعتزلة وهو يعارضون وجود قرآن أزلي غير مخلوق، كما احتجوا وهم يعارضون وجود صفات إلهية قديمة على الحقيقة، بأن مثل هذا الاعتقاد مناقض لتصور الوجدانية. وهكذا يقول الخليفة المأمون، في كتابه الثالث إلى حاكم بغداد: "إن الناس

(١) انظر: Schreiner, Kalm, p. 3, n.7، وهو يقتبس هنا رأى "ابن الأثير" المشار إليه ص ٢٧٧ حاشية رقم ٨ : وانظر: Paton, "Ahmad Ibn Hanbal and the Mihna", p.47; Watt, 'Early Discussions', p. 29.

بقولهم القرآن غير مخلوق ضاهوا قول النصارى فى عيسى بن مريم أنه ليس بمخلوق
إذ كان كلمة الله".^(٢)

وهذه هى الحجة التى أدت فى المسيحية، كما رأينا، إما إلى السابليانية Sabellian-
ism أو إلى الأريوسية Arianism.^(٣)

وعلى حين أنكر المعتزلة، أيضا، حقيقة الصفات الأخرى بالكلية،
وذلك باستثناءات قليلة ذكرناها من قبل،^(٤) فإنهم لم ينكروا على الإطلاق وجود
صفة الكلام، أى القرآن السابق على الخلق pre-existent وإنما أنكروا قدمه زاعمين أنه
أيضا مخلوق.

٢ - القرآن المخلوق بما هو قرآن سماوى مخلوق قبل الخلق :

فى الفقرة التى أوردناها من قبل التى يميز "أبو الهذيل" فيها بين الكلمة الخالقة
"كن" والكلمة بمعنى القرآن يقول أيضا إنه، على حين أن كلمة "كن" خلقها الله
فى لا محل فإن الكلمة بمعنى القرآن خلقها الله فى محل.^(٥) هذا الوصف للقرآن بأنه
كلام الله المخلوق فى محل يصبح الخصيصة الثابتة لتصور المعتزلة للقرآن. وهكذا، فإن
"الشهرستاني"، فى مقابل وصفه "للأشعري" بأنه يزعم أن الله متكلم بكلام هو "معنى
قائم بالنفس"،^(٦) يصف المعتزلة بأنهم يزعمون أن الله "متكلم بكلام يخلقه فى محل".^(٧)
ولا يُقال لنا شئ عن ذلك الذى خلق الله كلمته فيه.

(٢) Tabari, Annales, p. 1120, 11. 10- 12; Paton, Ahmad Ibn Hanbal and the Mihna, p. 69; وانظر: "الملل والنحل"، ص ٤٨ حيث يقتبس "الشهرستاني" قول "المزدار" > بتكفير من قال بقدوم القرآن لأنه يكون بذلك قد أثبت إلهين < .

(٣) انظر فيما سبق، ص ٢١٨-٢١٩ .

(٤) انظر فيما سبق، ص ٢٢٥ وما بعدها .

(٥) البغدادي: "الفرق بين الفرق"، ص ١٠٨؛ "الشهرستاني" "الملل والنحل"، ص ٢٥؛ وانظر فيما سبق ص ٢٢٧ .

(٦) الشهرستاني: "الملل والنحل"، ص ٦٨ .

(٧) الشهرستاني: "نهاية الإقدام"، ص ٢٦٩ .

وفى فقرة لابن الأثير، يتتبع فيها تاريخ نظرية خلق القرآن قبل ظهور المعتزلة، يقول إن "جهم بن صفوان (+٧٤٦م) أخذ هذه المقالة عن "جعد بن أدهم" (ومن المحتمل أن يكون هذا تحريفاً لاسم "جعد بن درهم" [+٤٧٣م])، وأخذها "جعد" عن "أبان بن سمعان"، وأخذها "أبان" عن "طالوت"، ابن أخت "لبيد بن الأعصم"، و"طالوت" أخذها عن "لبيد بن الأعصم"، اليهودي الذي سحر النبي، وكان "لبيد" هو الذي أذاع عقيدة خلق "التوراة"، وكان أول من صنّف كتاباً في هذا <أى فى خلق القرآن> هو "طالوت" أيضاً، وإنه كان زنديقا <أى تحول إلى الإسلام وظل على هرطقته> وأفشى نتيجة لذلك الزندقة [المتعلقة بخلق القرآن]^(٨). لدينا هنا إذن شهادة مؤرخ على بعض الوقائع التاريخية، فبتأثير التقليد اليهودي حول خلق التوراة، قبل أن تُخلق الأشياء، كتب يهودى، وابن أخت يهودى آخر، معاصر لمحمد، كان قد دخل فى الإسلام، كتاباً عن خلق القرآن قبل أن تُخلق الأشياء، ومن خلاله فشّت بين المسلمين عقيدة الخلق السابق للقرآن^(*). ومن الملاحظ أن "ابن الأثير" لا يذكر شيئاً عن معارضة قامت بين المسلمين المعاصرين لطالوت لنظريته فى خلق القرآن أو عن تنديد بها باعتبارها زندقة؛ ووصف "ابن الأثير" لها بأنها زندقة إنما يُعبّر فيما هو واضح تماماً عن حكم لاحق عليها. وصمته حول هذه النقاط فيما يبدو يُظهر بدقة، كما تُظهر الأدلة المذكورة من قبل، وكلها أدلة مفصلة؛ أن الاعتقاد الأصلي بوجود قرآن سابق على خلق الأشياء كان اعتقاداً بقرآن مخلوق وأن الاعتقاد بعدم خلقه أمر حدث فيما بعد نتيجة لظهور الاعتقاد بوجود صفات قديمة ثابتة.

إن أسبق الأشخاص المذكورين فى قائمة "ابن الأثير" ممن اعتقدوا بخلق القرآن والذين توجد عنهم بعض معلومات إضافية هما "جعد" و"جهم".

(٨) Ibn Al-Athir, Al. Kamil Fi al- Tarih, ed. C.J. Tomberg, V11, p. 49, 11. 6- 11;

وانظر : Schreiner, Kalam, pp. 3- 4. والاستدراك الموجود فى نهاية الفقرة بين المعقوفتين []

زيادة من المؤلف لا توجد عند "ابن الأثير". (المترجم)

(*) فى رواية "لابن قتيبة" إن أول من قال بخلق القرآن هو المغيرة بن سعيد العجلي (+١١٩هـ) الذى كان من

أتباع "عبد الله بن سبأ" اليهودى: ("عيون الأخبار" ج٢ ص ١٤٨- ١٤٩، القاهرة ١٣٤٣هـ / ١٩٢٤).

(المترجم)

بالنسبة "لجعد" - وهذه المرة يُذكر اسمه بالكامل وهو: "جعد بن درهم" - يخبرنا "ابن الأثير"، في موضع آخر، أنه كان يعتقد "بخلق القرآن"^(٩) وأنه قال "ما كلم الله موسى".^(١٠) ومن الواضح تماما أنه كان يرى أن هناك بين هاتين العبارتين علاقة ما. غير أنه لا يوجد عندنا خبرٌ عن ماهية تلك العلاقة. لكن لما كانت تُنسب أيضا عبارتان مماثلتان إلى "جهنم" معاصره، فمن المعقول أن نفترض أنه كان يقصد بهما، على نحو ما سنرى، ما كان قد قصده "جهنم" منهما.

يُثبت "الأشعري" في "مقالات الإسلاميين" عن "جهنم" أنه "كان يقول بخلق القرآن".^(١١) وفي كتابه "الإبانة عن أصول الديانة" لا يتحدث "الأشعري" عن "جهنم" نفسه وإنما عن أتباعه الجهمية، ويزوّدنا ببعض المعلومات الإضافية عن نظرية خلق القرآن. فبالإشارة إلى ما جاء في القرآن عن كلام الله لموسى من الشجرة،^(١٢) يقول: "وزعمت الجهمية كما زعمت النصاري، لأن النصاري زعمت أن كلمة الله حواها بطن مريم وزادت الجهمية عليهم فزعمت أن كلام الله مخلوق حلّ في شجرة وكانت الشجرة حاوية له".^(١٣) وبعد الإشارة إلى كلمة الله المخلوقة - تلك - التي تحدث الله بها إلى موسى من الشجرة وهي الكلمة المخلوقة في شجرة مخلوقة،^(١٤) يقدم "الأشعري" اعتقاد الجهمية في خلق القرآن على أنه اعتقاد بأن كلمة الله مخلوقة في شيء مخلوق.^(١٥) من هذا يمكن أن نفهم أن أتباع "جهنم" كانوا يعنون بخلق القرآن أنه قد أوحى به إلى محمد بواسطة كلمة مخلوقة

(٩) AL-Kamil, v, p. 196, 1. 25; p. 329, 1. 2.

(١٠) Ibid., p. 197, 1. 5.

(١١) الأشعري: "مقالات الإسلاميين"، ص ٢٨٠.

(١٢) سورة القصص: ٢٨؛ "سفر الخروج"، الإصحاح الثالث: ٤.

يقول الله تعالى في كتابه الكريم ﴿ فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ مِنْ شَاطِئِ الْوَادِ الْأَيْمَنِ فِي الْبُقْعَةِ الْمُبَارَكَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ أَنْ يَا مُوسَى إِنِّي أَنَا اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ ﴾ (القصص: ٣٠). وجاء في سفر الخروج: "وظهر له ملاك الربّ بلهب نار من وسط عُلْيَقَةٍ. فنظر وإذا العُلْيَقَةُ تتوقد بالنار والعُلْيَقَةُ لم تكن تحترق. فقال موسى أميل الآن لأنظر هذا المنظر العظيم لماذا لا تحترق العُلْيَقَةُ. فلما رأى الربّ أنه مألّ لينظر ناداه الله من وسط العُلْيَقَةِ وقال: موسى موسى. فقال ها أنذا". (الإصحاح الثالث: ٢-٥). (المترجم)

(١٣) الأشعري: "الإبانة عن أصول الديانة"، ص ٢٦.

(١٤) المصدر السابق، نفس الموضع.

(١٥) المصدر السابق، نفس الموضع.

فى شىء ما مخلوق مطابق للشجرة التى خلقت فيها كلمة الله إلى موسى. وقد يبدو أن هذا هو مجمل رأى المعتزلة كذلك فيما يتعلق بالقرآن، لأن "ابن حزم" وهو يتحدث عن المعتزلة على وجه العموم، يذكر أن المعتزلة "قالت: إن كلام الله عز وجل صفة فعل مخلوق. وقالوا إن الله تعالى كلم موسى عليه السلام بكلام أحدثه فى الشجرة"،^(١٦) وهو ما كان يقصد به "جهنم" بوضوح تام أن كلام الله، أى القرآن، مخلوق فى شىء ما مخلوق، تماماً كما أن كلام الله الذى تحدث به إلى موسى مخلوق فى شجرة. لكننا لاندرى ما هو هذا الشىء الذى خلق فيه القرآن.

ربما نجد معلومات عن ماهية ذلك الشىء المخلوق الذى حل فيه القرآن، وذلك فى بعض فقرات من "مقالات الإسلاميين" للأشعرى التى يسجل فيها آراء "جعفر بن حرب" (٨٥٠ م) (*) و"جعفر بن مبشر" (٨٥١ م) (**) و"أبى الهذيل" (٨٤٩ م).

ففى واحدة من هذه الفقرات ينسب "الأشعرى" إلى "جعفر بن حرب" وإلى أكثر المعتزلة البغداديين القول بأن "كلام الله عز وجل عرض، وأنه مخلوق".^(١٧) وفى فقرة أخرى يثبت قول "جعفر بن حرب" و"جعفر بن مبشر" وأتباعهما بأن "الله تعالى خلق القرآن فى اللوح المحفوظ"،^(١٨) مع إضافة عبارة أخرى فى موضع آخر يقول فيها "جعفر بن مبشر" إن القرآن المخلوق جسم من الأجسام.^(١٩) وبالربط بين هذه الفقرات ،

(١٦) ابن حزم: "الفصل"، ج ٢ ص ٥.
(*) جعفر بن حرب الهمداني: (٢٣٦٠ هـ / ٨٥٠ م) من أئمة معتزلة بغداد. أخذ الكلام عن "أبى الهذيل العلاف" بالبصرة. وافق "جعفر بن مبشر" على أن القرآن مخلوق فى اللوح المحفوظ، وأنه لا يجوز أن ينتقل منه لاستحالة أن يكون الشىء الواحد فى مكانين معاً. وأن الناس لم يسمعوا القرآن على الحقيقة. وليس فى المصاحف كلام الله إلا على سبيل المجاز، وهو عبارة عن حكاية عن المكتوب الأول فى اللوح المحفوظ. (المترجم)

(**) جعفر بن مبشر الثقفى: (٢٣٤٠ هـ / ٨٤٨ م) من معتزلة بغداد. كانت له منزلة فى الفقه وهو معهود من أصحاب الرأى. أنكر حجية الإجماع وجوز وقوع الخطأ فيه. وافق "جعفر بن حرب" فى رأيه فى خلق القرآن فى اللوح المحفوظ. (المترجم)

(١٧) الأشعرى: "مقالات الإسلاميين"، ص ١٩٢.

(١٨) المصدر السابق، ص ٥٩٩ - ٦٠٠؛ وانظر "الملل والنحل" للشهرستانى، ص ٤٩.

(١٩) الأشعرى: "مقالات الإسلاميين"، ص ٥٨٨.

يمكننا أن نستدل أن المحل المخلوق الذي خُلِق فيه كلام الله ، حسب رأى المعتزلة ورأى الجعفرين وأتباعهما ، هو اللوح المحفوظ . على أساس هذه العبارات كلها يمكننا أن نفترض أن كلام الله أو القرآن خُلِق في اللوح المحفوظ ، ولما كان اللوح المحفوظ من بين الأشياء التي خُلِقَت قبل خلق العالم ؛ فالقرآن خُلِق قبل خلق العالم . أما الفرق بين الجعفرين حول ما إذا كان القرآن المخلوق قبل خلق العالم يُسمَّى عرضاً أو جسماً ، فهو لا يؤثر - فيما يجدر بنا افتراضه - في رأيهما بالنسبة لطبيعة القرآن المخلوق قبل خلق العالم ، لأن الاختلاف بينهما حول هذه النقطة يستند فقط إلى مشكلة ما إذا كان يمكن القول بأن الله خالق للأعراض أم لا ، " فجعفر بن مبشر " من أولئك الذين يعتقدون بأن الله يخلق الأجسام فقط .^(٢٠) وسواء سَمَّينا كلام الله السابق على الخلق ، أى القرآن ، والحال في اللوح المحفوظ عرضاً أو جسماً فإنه تبعاً لرأى الجعفرين قد أوحى به إلى " محمد ﷺ " فيما بعد . وكذلك يجب أن نفترض ، تبعاً لرأى الجعفرين أيضاً ، أن القرآن المخلوق قبل الخلق أو القرآن في اللوح المحفوظ قد رُتِب نصُّه المؤلف من كلمات وحروف ، فطبقاً لما يُنسب إلى عموم المعتزلة (*) " كلام الإنسان حروف " وكذلك كلام الله " (٢١) .

وفى عدد من الفقرات عند " الأشعرى " وعند غيره تناول لتصوير المعتزلة لعلاقة ذلك القرآن السماوى المخلوق في اللوح المحفوظ قبل الوحي بالقرآن الموجود بيننا والصادر عن الإنسان (**). عند قراءته أو سماعه أو حفظه أو كتابته ، وبعبارة أخرى

(٢٠) المصدر السابق ، نفس الموضع .

(*) أثبت " الأشعرى " تحت عنوان " واختلفت المعتزلة في الكلام هل هو حروف أم لا ؟ " قوله : " اختلفت المعتزلة في الكلام هل هو حروف أم لا على مقالتين : فزعمت فرقة منهم أن كلام الله سبحانه حروف . وزعم آخرون منهم أن كلام الله سبحانه ليس بحروف " .

يراجع : " مقالات الإسلاميين " ص ١٩٤ ، وفى موضع آخر نقراً قول : " الأشعرى " أيضاً : " وقال كثير من المعتزلة : إن كلام الإنسان حروف وكذلك كلام الله ؛ فأما النظامية فيقولون : كلام الله سبحانه صوت مقطوع وهو حروف ، وكلام الإنسان ليس بحروف " . (" مقالات الإسلاميين " ، ص ٥٠٤) . وهذا يبين عدم اتفاق عموم المعتزلة في هذه المسألة على رأى واحد ، خلافاً لما يقرره ولفسون هنا . (المترجم)

(٢١) المصدر السابق ، ص ٦٠٤ .

(**) أثبتنا عبارة " القرآن الموجود بيننا الصادر عن الإنسان " ترجمة لعبارة المؤلف :

the man-made earthly Koran! (p. 268) .

تناول لمشكلة كون القرآن " فى محل " ، أى كون القرآن السماوى المخلوق حالاً فى القرآن الموجود بين الناس مقروءاً أو مسموعاً أو محفوظاً .

يقول " الأشعرى " ، فى فقرة يرويه عن " جعفر بن حرب " وأكثر المعتزلة البغداديين : " وأحالوا أن يوجد < أى كلام الله > فى مكانين فى وقت واحد ، وزعموا أن المكان الذى خلقه الله فيه محالٌ انتقاله وزواله منه ووجوده فى غيره " (٢٢) .

ويواصل " الأشعرى " روايته عن الجعفرين وأتباعها فيقول : " وقال جعفر بن حرب وجعفر بن مبشر ومن تابعهما : إن القرآن خلقه الله سبحانه فى اللوح المحفوظ ، لا يجوز أن يُنقل وإنه لا يجوز أن يوجد إلا فى مكان واحد فى وقت واحد ؛ لأن وجود شيء واحد فى وقت واحد فى مكانين على الطول والتمكن يستحيل . وقالوا مع هذا : إن القرآن فى المصاحف مكتوب ، وفى صدور المؤمنين محفوظ ، وأن ما يُسمع من القارئ هو القرآن على ما أجمع عليه أكثر الأمة إلا أنهم ذهبوا فى معنى قولهم هذا إلى أن ما يُسمع ويحفظ ويكتب حكاية القرآن لا يغادر منه شيئاً ، وهو فعل الكاتب والقارئ والحافظ ، وأن المحكى حيث خلقه الله عز وجل فيه . قالوا : وقد يقول الإنسان إذا سمع كلاماً موافقاً لهذا الكلام : هو ذاك الكلام بعينه ، فيكون صادقاً غير معيب . فكذاك ما يقول : إن ما يُسمع ويكتب ويحفظ هو القرآن الذى فى اللوح بعينه ، على أنه مثله وحكايته " (٢٣) .

ويُعيد " الشهرستانى " إثبات نفس الفقرة باختصار على النحو الآتى :
" وحكى الكعبى (*) عن الجعفرين أنهما قالوا إن الله تعالى خلق القرآن فى اللوح المحفوظ لا يجوز أن ينتقل إذ يستحيل أن يكون الشيء الواحد فى مكانين فى حالة واحدة وما نقرأه فهو حكاية عن المكتوب الأول فى اللوح المحفوظ ، وذلك فعلنا وخلقنا " (٢٤) .

(٢٢) المصدر السابق ، ص ١٩٢ .

(٢٣) المصدر السابق ، ص ٦٠٠ .

(*) الكعبى : أبو القاسم عبد الله البلخى (٣١٩هـ / ٩٣١م) . تلميذ الخياط وأحد المعتزلة البغداديين . أفرط فى القول بنفى الصفات . أخذ عن أستاذه قوله فى أن المعلوم شيء وأحال أن يكون جوهراً أو عرضاً . (المترجم)

(٢٤) الشهرستانى : " الملل والنحل " ، ص ٤٩ .

نفس الرأي يقتبسه " ابن حزم " ، عن جعفر بن مبشر (*) القصبي ، ويُقرأ على هذا النحو : " إن القرآن ليس هو الذى فى المصاحف ، إنما فى المصاحف شيء آخر وهو حكاية القرآن " (٢٥) .

بالربط بين هذه الفقرات ، يمكن أن تفهم وجود القرآن فى مكان واحد فحسب ، هو المكان الذى خُلق فيه ، أى فى اللوح المحفوظ ، وأنه لا ينتقل من ذلك المكان إلى القرآن الموجود بين أيدي الناس من خلال تدوينه أو حفظه أو تلاوته كما أنه لا يوجد فى وقت واحد فى مكانين ، أى فى كل من : اللوح المحفوظ فى السماء وفى القرآن الموجود بين أيدي الناس على الأرض . والقرآن ، على الحقيقة ، لا يوجد فى المصاحف > ولا فى غيرها من الصور التى يوجد عليها القرآن بين الناس > ، أى فى مكان ، لأن القرآن لا يكون " فى محل " والموجود بين أيدي الناس منه هو حكاية > محاكاة > فحسب عن القرآن السماوى السابق على الخلق فى اللوح المحفوظ .

هذا هو رأى جماعة من المعتزلة كان يتزعمها الجعفران ، وهى جماعة وصفها " الأشعرى " بأنها مكونة من أغلب " البغداديين " ، وسوف نرى رأياً مختلفاً اختلافاً جزئياً اعتنقته جماعة من المعتزلة يتزعمها " أبو الهذيل " وهى جماعة يتألف أعضاؤها من مدرسة البصرة دون ريب .

كنا قد أقتبسنا - من قبل - فقرات من " الشهرستاني " و " البغدادى " يرويان فيها أن " أبا الهذيل " كان يقول إن كلام الله كالأمر والنهى ، أى كلام الله بمعنى القرآن السابق على الخلق pre-existent ، خُلق فى محل . (٣٦) ويُروى ، فى فقرتين أوردتهما " الأشعرى

(*) جاء فى رواية " ابن حزم " فى الموضع الذى يشير إليه المؤلف هنا ما يلى : " وأما جعفر القصبي بايع القصب والأشج وهما من رؤسائهم > يقصد المعتزلة > فكانا يقولان إن القرآن ليس هو فى المصاحف إنما فى المصاحف شيء آخر هو حكاية القرآن " . وليس واضحاً لنا ما إذا كان جعفر القصبي هذا هو نفسه جعفر بن مبشر ، كما ذكر المؤلف ، أم هو جعفر آخر يذهب إلى نفس ما يذهب إليه جعفر بن مبشر عن القرآن : فزيادة اسم " مبشر " هى إضافة " ولفسون " على نص " ابن حزم " . (المترجم)

(٢٥) ابن حزم " الفصل " ، ح ٤ ، ص ١٩٧ .

(٢٦) الأشعرى : " مقالات الإسلاميين " ، ص ٣٥ ؛ البغدادى : " الفرق بين الفرق " ، ص ١٠٨ ؛ وانظر فيما سبق ص ١٤١ .

" في كتابه " مقالات الإسلاميين " عن " أبي الهذيل " وأتباعه ، قولهم : " إن الله عز وجل خلق القرآن في اللوح المحفوظ وهو عرض وأنهم " أبوا أن يكون جسمًا " . (٢٧) وبالربط بين هاتين الفقرتين يمكن أن نفهم منهما الرأي القائل بأن كلام الله أو القرآن السابق على الخلق خلقه الله ، قبل الوحي به ، بما هو عرض في اللوح المحفوظ .

وهكذا ، فيما يتعلق بالتصور العام لقرآن مخلوق سابق على وجود الخلق ، فإن رأى " أبي الهذيل " هو نفس رأى الجعفرين ، وفيما يتعلق بمسألة كون القرآن السابق على وجود الخلق في اللوح المحفوظ عرضاً أم جسمًا فإن رأيه هو نفس رأى " جعفر ابن حرب " . لكن فيما يتعلق بمسألة كون القرآن " في محل " inlibration فسوف نحاول بيان أن رأى " العلاف " - من خلال فقرات وردت في كتاب " مقالات الإسلاميين " للأشعري - كان مختلفاً عن رأى الجعفرين . إن هذه الفقرات غامضة نوعاً ما . وعلى ذلك فإننا سنضيف في اقتباسها عبارات توضيحية معينة نضعها بين أقواس لكي تبرز ما نعتبره هو معنى هذه الفقرات .

ففي فقرة يروي عن " أبي الهذيل " قوله : " إن القرآن يوجد في ثلاثة أماكن : في مكان هو محفوظ فيه وفي مكان هو مكتوب فيه وفي مكان هو فيه متلو ومسموع ، وإن كلام الله سبحانه قد يوجد في أماكن كثيرة على سبيل ما شرحناه ، من غير أن يكون القرآن منقولاً أو متحركاً [من اللوح المحفوظ] أو زائلاً [منه] في الحقيقة ، وإنما يوجد في المكان مكتوباً أو متلوّاً أو محفوظاً ، فإذا بطلت كتابته من الموضع لم يكن فيه من غير أن يكون عديم [من مكانه في اللوح المحفوظ] أو وجدت كتابته في الموضع > الذي < وجد فيه بالكتابة من غير أن يكون منقولاً [من اللوح المحفوظ] إليه ، فذلك القول في الحفظ والتلاوة على هذا الترتيب ، وأن الله سبحانه إذا أفنى الأماكن كلها التي يكون فيها محفوظاً أو مقروءاً أو مسموعاً عديم [من تلك الأماكن] وبطل [فيها ، دون أن يكف عن الوجود في مكانه في اللوح المحفوظ] (٢٨) .

(٢٧) الأشعري : " مقالات الإسلاميين " ، ص ٥٩٨ ، ص ١٩٢ .

(٢٨) المصدر السابق ، ص ٥٩٨ ، ٥٩٩ .

وفى عبارة أخرى يُروى أن "أبا الهذيل" وأتباعه "زعموا أنه (أبى القرآن) (الذى خلق فى اللوح المحفوظ) يوجد فى أماكن كثيرة فى وقت واحد : إذا تلاه تال فهو يوجد مع تلاوته وكذلك إذا كتبه كاتب وجد مع كتابته وكذلك إذا حفظه حافظ وجد مع حفظه فهو يوجد فى الأماكن بالتلاوة والحفظ والكتابة ، ولا يجوز عليه الانتقال [من اللوح المحفوظ] والزوال [منه] (٢٩) .

وسوف يلاحظ ، فى هذه الفقرات ، أن "أبا الهذيل" ، شأن الجعفرين ، يقول إن القرآن السماوى السابق على الخلق لا يمكن له أن "يتحول" أو "ينتقل" من اللوح المحفوظ فى السماء التى خلق فيها . لكن خلافاً للجعفرين اللذين يقولان إن القرآن الموجود بين أيدي الناس من خلال الكتابة أو الحفظ أو القراءة ليس مكاناً آخر يحل فيه القرآن السماوى المخلوق قبل الخالق ، ومن ثم فالقرآن السابق على الخلق لا يوجد فى مكانين ، يقول أبو الهذيل "إن هذه الصورة المتنوعة للقرآن الموجودة بفعل الإنسان هى أمكنه يحل فيها القرآن السماوى السابق على الخلق ، ومن ثم فالقرآن السابق على الخلق يوجد فى أماكن كثيرة فى نفس الوقت . وخلافاً للجعفرين كذلك ، لا يصف "أبو الهذيل" القرآن الحادث عن فعل الإنسان بأنه "أمثال" أو "حكاية" . ويبيّن هذا كله أنه على حين اعتقد "أبو الهذيل" وأتباعه بأن القرآن مخلوق فإنهم اعتقدوا أيضاً أنه موجود "فى محل" (*) .

فى الفقرات السابقة التى يروى "الأشعرى" فيها آراء ثلاثة متعاصرين : الجعفرين و "أبى الهذيل" لدينا نفس التفسير المقصود بخلق القرآن . إن خلق القرآن

(٢٩) المصدر السابق ، ص ١٩٢ .

(*) يعرض "الأشعرى" لاختلاف فرق المعتزلة فى كلام الله سبحانه ، هل هو جسم أم ليس بجسم ولاخلافهم فى خلقه ، وذلك على ستة أقاويل . ومن هذه الأقاويل نتعرف على رأى "أبى الهذيل" وأصحابه كما نتعرف على رأى الجعفرين وأتباعهما من البغداديين حول مشكلة كون القرآن "فى محل" . يقول الأشعرى : "والفرقة الثالثة من المعتزلة يزعمون أن القرآن مخلوق لله وهو عرض وأبوا أن يكون جسماً وزعموا أنه يوجد فى أماكن كثيرة فى وقت واحد : إذا تلاه تال فهو يوجد مع تلاوته وكذلك إذا كتبه كاتب وجد مع كتابته وكذلك إذا حفظه حافظ وجد مع حفظه ، فهو يوجد فى الأماكن بالتلاوة والحفظ والكتابة ولا يجوز عليه الانتقال والزوال . وهذا قول "أبى الهذيل" وأصحابه ، وكذلك قوله فى كلام الخلق إنه جائز فى أماكن كثيرة فى وقت واحد .

والفرقة الرابعة منهم يزعمون أن كلام الله عرض وأنه مخلوق ، وأحالوا أن يوجد فى مكانين فى وقت واحد وزعموا أن المكان الذى خلقه الله فيه محال انتقاله وزواله منه ووجوده فى غيره . وهذا قول "جعفر ابن حرب" وأكثر البغداديين . (" مقالات الإسلاميين " ، ص ١٩٢) (المترجم) .

لا يعنى إنكار القرآن السابق على الخلق والذي هو سابق على الوحي Per-existent Prerevealed koran . إنه يعنى فحسب أن كلام الله خُلِقَ فى اللوح المحفوظ قبل الوحي به ، وربما خُلِقَ مع اللوح المحفوظ ذاته المخلوق قبل خلق العالم ، ومن محله هذا : اللوح المحفوظ أُوحي بالقرآن بعد ذلك إلى محمد . وتفهم أيضاً من هذه الأقوال بعينها وجود خلاف بين أولئك الذين اعتقدوا بخلق القرآن ، تماماً كما نعلم وجود خلاف بين من اعتقدوا بقدمه ، وذلك فى مسألة وجود القرآن فى محل " .

ويعرض " الشهرستانى " - فى فقرتين - لمشكلة وجود القرآن " فى محل " عند من اعتقدوا أنه مخلوق . فى الفقرة الأولى ينسب " الشهرستانى " إلى المعتزلة الآراء التالية : " كلام الله [أى القرآن السابق على الخلق] محدث مخلوق فى محل [أى فى اللوح المحفوظ] وهو " حَرْف " و " صَوْت " كُتِبَ أمثاله فى المصاحف " حكاية " عنه " (٣٠) . فى هذه الفقرة ، يلمس " الشهرستانى " نقطتين :

١ - خَلَقَ القرآن السماوى السابق على الخالق .

٢ - علاقته بالقرآن الحادث عن فعل الإنسان . وأرى أن ما جاء فى قوله عن النقطة الأولى وهو أن : الألفاظ المفردة " حَرْف " و " صوت " إما أنها تحريف لألفاظ " حروف " و " أصوات " فى صيغة الجمع أو أنها مستخدمة عند " الشهرستانى " للدلالة على النوع ؛ لأننا نفهم من مصادر أخرى أن القرآن ، الذى هو على رأى المعتزلة مخلوق فى اللوح المحفوظ ، مؤلفٌ عندهم من " حروف " و " أصوات " . (٣١) وفى قوله عن النقطة الثانية إن لفظ " أمثال " بما هو وصف للحروف وللأصوات فى المصاحف المكتوبة ولفظ " حكايات " بما هو وصف للمصاحف ذاتها ما يشير إلى أن المعتزلة الذين يتحدث عنهم هنا لم يكونوا يعتقدون أن القرآن موجود " فى محل " . وعلى هذا فالمعتزلة المشار إليهم فى هذه الفقرة هم المعتزلة البغداديون كما يمثلهم الجعفران .

(٣٠) الشهرستانى : " الملل والنحل " ، ص ٣٠ .

(٣١) الجوينى : " الإرشاد " ، ص ٥٩ ، ٦٠ و ص ١٠١ ، ١٠٢ ؛ التفਤازانى " شرح العقائد النسفية " ، ص ٨٢ ؛ وانظر فيما سبق ص ٢٨٢ .

وفى فقرة أخرى يقول الشهرستاني ، وهو يقابل بين المعتزلة وبين الأشاعرة :
 " أما المعتزلة فوافقونا (*) على أن هذا الذى فى أيدينا كلام الله وخالفونا فى القدم ؛
 وهم محجوجون أيضاً بإجماع الأمة . وأما الأشعرية فوافقونا على أن القرآن قديم وخالفونا
 فى أن الذى فى أيدينا ليس فى الحقيقة كلام الله ، وهم محجوجون أيضاً بإجماع الأمة أن المشار
 إليه هو كلام الله " . (٣٢) طبقاً لهذه الفقرة ، فإن المعتزلة ، إذن ، كانوا يؤمنون بأن القرآن مخلوق
 " فى محل " على حين أن الأشاعرة لم يؤمنوا بذلك ، وانحاز الشهرستاني نفسه إلى أولئك
 الذين آمنوا بأنه " فى محل " (**) . وعلى ذلك ، فإن المعتزلة الذين يتحدث عنهم هنا ، فى
 هذه الفقرة ، هم المعتزلة البصريون الذين يمثلهم " أبو الهذيل " العلاف " ؛ والأشاعرة الذين
 يتحدث عنهم هم أولئك الذين وصفناهم بكلائية الأشاعرة ، والذين انتقد " الشهرستاني "

(*) لنا على قول المؤلف هنا استدراك واجب ؛ فقد نتج عن اقتطاع المؤلف لنص " الشهرستاني " من سياقه
 الخلط فى بيان حقيقة رأى " الشهرستاني " من مسألة كون القرآن فى محل . وما أورده من قول " أما المعتزلة
 فوافقونا ... وأما الأشعرية فوافقونا " إنما جاء على لسان المشبهة السلف من أصحاب الحديث وهم الذين
 اختلفوا مع المعتزلة مع الأشاعرة على السواء ، ولم تكن هذه الأقوال تعبيراً عن حال ولسان الشهرستاني
 حتى نستنتج ما استنتجه " ولفسون " من أن الشهرستاني " انحاز Shahrastani placed Himself
 on the side of those p. 273 إلى أولئك الذين آمنوا بأن القرآن " فى محل " . ولورجعنا إلى
 بداية النص الذى اجتراه المؤلف لتبيننا أن الشهرستاني يعرض فى الصفحات من ٧٥ إلى ٧٨ لأراء مشبهة
 السلف على اختلافهم إلى أن يصل إلى ما قرره فى النهاية على سبيل الرواية - لا حكاية عن مذهبه هو -
 من الاتفاق أو الاختلاف بينهم وبين المعتزلة وبينهم وبين الأشاعرة . (المترجم)

(٣٢) الشهرستاني : " الملل والنحل " ، ص ٧٨ . وعن إنكار الأشاعرة لكون القرآن فى محل ، انظر فيما سبق
 ص ٣٦٢ وما بعدها .

(**) من المعروف أن كتاب " الملل والنحل " للشهرستاني قصد به مؤلفه أن يكون تأريخاً للمذاهب والفرق يذكر
 فيه ما لكل طائفة وما عليها وليس هو كتاب نقد ورد . ومن يريد التعرف على آراء الشهرستاني المتكلم
 الأشعرى فعليه أن يرجع على وجه الخصوص إلى مؤلفاته الأخرى ومنها " نهاية الإقدام فى علم الكلام " و
 " مصارعة الفلاسفة " . وعن رأيه فى كلام الله فإننا نجده يقول : " مَنْ قَالَ > عن الله سبحانه وتعالى <
 متكلم بكلام بخلقه فى محل كما صار إليه المعتزلة فقد خالف قضية العقل ؛ فإن الكلام لو قام بمحل لكان
 متصفاً به دون غيره من الفاعل وغيره ، كما لو تحرك متحرك بحركة يخلقها الله لم يرجع أخص وصفها
 إلى الفاعل . وكذلك سائر الأعراض . فبقى أنه متكلم بكلام قديم أزلى يختص به قياماً ووصفاً " .
 (ص ٢٦٩ - ٢٧٠) وكلام " الشهرستاني " هذا واضح لا لبس فيه ، وهو متاهض تماماً لما يذهب إليه
 المعتزلة بصريون وبغداديون على السواء . ولستنا فى حاجة إلى هذا التفتيش عن الفرق بين رأى الأشعرية
 عموماً ورأى كلائية الأشعرية خصوصاً ، وهو ما أجهد المؤلف نفسه فيه . (المترجم) .

نفسه رأيهم ، كما رأينا ، واعتبره بدعة ؛ (٣٣) وأولئك الذين وضع " الشهرستاني " نفسه إلى جانبهم هنا هم الذين وصفهم بأنهم " أهل السنة والحنابلة " (٣٤) .

٣ - إنكار وجود قرآن سماوي(*) سابق على الخلق

هناك تصوران يُنسبان إلى "النظام" و"معمّر" مخالفان تماماً لتصور خلق القرآن الذي سلّم به الجعفران وأبو الهذيل .

فيما اقتبس "الأشعري" قال "النظام" وأتباعه إن "كلام الخالق جسم ، وإن ذلك الجسم صوت مقطّع مؤلف مسموع ، وهو فعلُ الله وخلقُه ، وإنما يفعل الإنسان القراءة ، والقراءة حركة ، وهي غير القرآن" . (٣٥) ويضيف "الأشعري" إلى هذا قوله : وأحال النظام أن يكون كلام الله تعالى في أماكن كثيرة أو في مكانين في وقت واحد ، وزعم أنه في المكان الذي خلقه الله فيه . (٣٦) وفي فقرة أخرى بعد أن يقتبس "الأشعري" رأياً دون أن يُحدد هوية قائله ، وكان قد نسب في الفقرة الأولى من الفقرتين السابقتين إلى "النظام" وأتباعه ، نراه يقول : "وحكى ابن الروندي(**) أنه سمع بعض أهل هذه المقالة

(٣٣) انظر فيما سبق ص ٣٦٤ .

(٣٤) انظر فيما سبق ص ٣٦٤ .

(*) أي القرآن الموجود في اللوح المحفوظ قبل الخلق ، (المترجم)

(٣٥) الأشعري : "مقالات الإسلاميين" ، ص ١٩١ ؛ وانظر ص ٦٠٤

وفي موضع آخر يقول "النظام" أيضاً : "لا مسموع إلا الصوت ، وإن كلام الله سبحانه يُسمع لأنه صوت ، وكلام البشر لا يُسمع لأنه ليس بصوت إلا على معنى أن دلالة التي هي أصوات مقطّعة تسمع" . (ص ٥٨٧ - ٥٨٨ من "مقالات الإسلاميين")

(٣٦) المصدر السابق ، ص ١٩١

(**) ما أورده المؤلف هنا يُستند في الأساس إلى ما أثبتته "ابن الروندي" ورده الخياط في كتابه "الانتصار" ، وإلى ما أثبتته البغدادي في كتابه "الفرق بين الفرق" . وهو ما لا يُعبّر في الحقيقة عن رأى النظام تعبيراً دقيقاً ، ولذلك لزم أن نعرض لرأى النظام هنا بشيء من التفصيل ، على النحو التالي :

فأولاً ، جاء في كتاب "الانتصار" ما نصّه : "وقال «أبي ابن الروندي» وكان يزعم «أبي النظام» أن نظم القرآن وتأليفه ليسا بحجة للنبي صلى الله عليه وسلم وأن الخلق يقدرين علي مثله . ثم قال «أبي ابن الروندي» هذا مع قول الله عز وجل ﴿ قُلْ لِّمَنِ اجْتُمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ ﴾ . اعلم علمك الله الخير - أن القرآن حجة للنبي عليه الصلاة والسلام على نبوته عند إبراهيم من غير وجه :

= فأحدها ما فيه من الإخبار عن الغيب مثل قوله ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ﴾ الآية ، ومثل قوله ﴿الَّذِينَ آمَنُوا﴾ الآية (١) غلبت الروم (٢) في أدنى الأرض وهم من بعد غلبهم سيفعلون (٣) وقوله ﴿أَنْتُمْ أَوْلِيَاءُ لِلَّهِ مِنْ دُونِ النَّاسِ فَتَمَنَّوْا الْمَوْتَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ ثم قال ﴿وَلَا يَتَمَنَّوْنَهُ أَبَدًا بِمَا قَدِمَتْ أَيْدِيهِمْ﴾ فما تمناه منهم أحد ، ومثل قوله ﴿فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ﴾ الآية ، ومثل إخباره بما في نفوس قوم وبما سيقولونه وهذا وما أشبهه في القرآن كثير. فالقرآن عند إبراهيم حجة على نبوة النبي صلى الله عليه من هذه الوجوه وما أشبهها وإياها عن الله بقوله ﴿قُلْ لِّئِنْ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُوا بِمِثْلِهِ﴾ . (الانتصار ، ص ٢٧ - ٢٨) وثانياً ، يتطابق مع ما أورده "الخياط" من كلام "ابن الروندي" حول موقف "النظام" من إعجاز القرآن ، ويزيد عليه ما يذهب إليه "عبد القادر البغدادي" (+ ٤٢٩ هـ ، ١٠٣٧ م) في عرضه لمذهب النظام حيث يقول : "ومن فضائحه قوله إن نظم القرآن وحسن تأليف كلماته ليس بمعجزة للنبي عليه السلام ولا دلالة على صدقه في دعواه النبوة . وإنما وجه الدلالة منه على صدقه ما فيه من الإخبار عن الغيوب . فأما نظم القرآن وحسن تأليف آياته فإن العباد قادرين على مثله وعلى ما هو أحسن منه في النظم والتأليف . وفي هذا عيباً منه لقوله تعالى ﴿لِّئِنْ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُوا بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً﴾ (الإسراء : ٨٨) ولم يكن غرض منكر إعجاز القرآن إلا إنكار نبوة من تحدى العرب بأن يعارضوه بمثله . (الفرق بين الفرق ، ص ١٢٨) . وثالثاً ، يبين "الشهرستاني" رأى "النظام" في هذه المسألة على النحو التالي : "قوله (أى النظام) في إعجاز القرآن إنه من حيث الإخبار عن الأمور الماضية والآتية ومن جهة صرف الدواعي عن المعارضة ومنع العرب عن الاهتمام به جبراً وتعجزاً حتى لو خلاهم لكانوا قادرين على أن يأتوا بسورة من مثله بلاغة وفصاحة ونظماً" . ("الملل والنحل" ، ص ٢٩) . ورابعاً ، من الملاحظ إذن ، أنه لا ينسب "النظام" - في مسألة إعجاز القرآن ، رأى واحد : "فبعض المؤرخين لا يذكر الصرف صراحة ؛ وبعضهم يجمع بين الإخبار بالغيب وبين الصرف أو الإعجاز بعجز الله في البشر ؛ ومعظمهم متفقون على أن الإخبار بالغيوب وجه للإعجاز عنده ، أما النظم فليس بمعجز بذاته ، بل بصرف الدواعي أو بإعجاز أحدثه الله في العرب" . (محمد عبد الهادي أوريدة : إبراهيم بن سيار النظام ، ص ٢٥ ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ١٩٤٦) . من ذلك يتضح أن النظام لم ينكر كون القرآن معجزاً فيعاند بذلك صريح القرآن ؛ لكنه اجتهد في تفسير موطن الإعجاز وحقيقته كما اجتهد الكثيرون في ذلك ، ولم يكن تفسيره مستنداً إلى لغة النص القرآني من حيث البلاغة والنظم والفصاحة وإنما استند إلى مفهوم الصرف الذي يطول عموم القرآن في اللفظ والمعنى على السواء . وقد التفت "ابن حزم" إلى الدلالة العميقة لهذا الموقف فقال : "وقد ظن قوم أن عجز العرب ومن تلاهم من سائر البلغاء عن معارضة القرآن إنما هو لكون القرآن في أعلى طبقات البلاغة ؛ وهذا خطأ شديد ؛ ولو كان ذلك - وقد أبى الله عز وجل أن يكون - لما كان حينئذ معجزة ؛ لأن هذه صفة كل باسق في طبعه ؛ والشئ الذي هو كذلك ، وإن كان قد سبق في وقت ما ، فلا يؤمن أن يأتي في غد ما يقاربه ، بل ما يفوقه ؛ ولكن الإعجاز في ذلك إنما هو أن الله عز وجل حال بين العباد وبين أن يأتوا بمثله ، ورفع عنهم القوة في ذلك جملة" . (المرجع السابق ، ص ٣٥) . ذلك هو رأى "النظام" على الحقيقة في مسألة إعجاز القرآن ، وليس الأمر كما زعم الزاعمون عنه من أنه قال بأن "الخلق يقدر على مثله" . (الترجم)

يزعم أنه كلام في الجو ، وأن القارئ يزيل مانعه بقراءته فيسمع عند ذلك . ثم يضيف "الأشعري" معقّباً : "وهذا قول إبراهيم النّظام في غالب ظني ."^(٢٧) ويحكي أيضاً أن "النّظام" قد "أنكر إعجاز القرآن وزعم أن بوسع آخرين أن يأتوا بكتاب أعظم في الجمال والعدوية . ويقول : النّظام كان يقول ليس نظم القرآن وتأليفه بحجة للنبي لكن فقط ما يحويه من إخبار عما سيقع من الأمور".^(٢٨)

من هذه الفقرات يفهم أن خلق القرآن لم يكن يعنى بالنسبة للنّظام أن كلام الله كان قد خلق في اللوح المحفوظ . إنه خلق في الهواء ، وخلق هناك بما هو جسم ، وفي هيئة مؤلفة من أصوات مقطّعة . وزمان خلق كلام الله هذا غير محدّد ، لكن من المحتمل أن يكون قد خلق زمن نزول القرآن على محمد ، عندما سمعه وبلغه للناس في هيئة كتاب مكتوب هو القرآن^(*) . غير أنه مع أن كلام الله المخلوق هذا هو الذي كان قد بلغه محمد للناس من خلال القرآن ، فإنه ليس حالاً inlibrated في القرآن لأن كلام الله يظل في المكان الذي خلق فيه . ومعانيه فحسب مبلّغة للناس من خلال القرآن ، وهي مبلّغة في لغة من اختيار محمد^(**) . ومن قول "لابن الروندي" يراه

(٢٧) المصدر السابق ، ص ٥٨٨

(٢٨) الخياط : "الانتصار" ، ص ٢٧ - ٢٨ ؛ البغدادي : "الفرق بين الفرق" ، ص ١٢٨ ؛ الشهرستاني : "الملل والنحل" ، ص ٣٩

(*) كلمة كتاب هي في الأصل مصدر ، ثم سُمّي المكتوب فيه كتاباً . والكتاب اسم للصحيفة مع المكتوب فيه . وفي قوله : ﴿يسئلك أهل الكتاب أن تنزل عليهم كتاباً من السماء﴾ فإنه يعنى صحيفة فيها كتابة ، ولهذا قال : ﴿ولو نزلنا عليك كتاباً في قرطاس﴾ الآية . (الراغب الأصفهاني : "مفردات غريب القرآن" ، ص ٤٢٢) . ويفرق "أبو هلال العسكري" بين الكتاب والمصحف ؛ فالكتاب يكون ورقة واحدة ويكون جملة أوراق والمصحف لا يكون إلا جماعة أوراق صحفت أي جمع بعضها إلى البعض . ("الفروق في اللغة" ، ص ٢٨٧ ، دار الآفاق ، بيروت ، ١٩٨٠) . (المترجم)

(**) ينقض قول المؤلف هنا الرجوع إلى وقائع البعثة النبوية ذاتها من لحظة البدء . فالراوية متواترة بتوقف النبي صلى الله عليه وسلم عندما طلب منه جبريل عليه السلام أن يقرأ ويجيبه النبي ما أنا بقارئ وإبراهيم جبريل فيرد النبي بقوله ما أنا بقارئ وأخيراً ينزل على لسان جبريل قول الله تعالى لنبيه ﴿اقرأ باسم ربك الذي خلق...﴾ (الآيات) وهو ما يعنى بوضوح أن القرآن الكريم بدأ كما استمر بما هو تنزيل إلهي بمعناه ويلفظه على السواء .

... ويطلبنا الأمر الإلهي لنبيه الكريم في قوله سبحانه : ﴿.. وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَى إِلَيْكَ وَحْيُهُ وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْماً﴾ (طه : ١١٤) ؛ كما بين الله سبحانه وتعالى أمره لنبيه الكريم في قوله عز وجل : ﴿لَا تَحْرُكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ﴾ (١٦) إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ (١٧) فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ (١٨) ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ (١٩) ﴿ (القيامة : ١٦ - ١٩) . (المترجم)

"الأشعرى" معبراً عن رأى "النظام" نفسه نعلم أن اللغة التى كُتِبَ بها القرآن هى مجرد قشرة خارجية لكلام الله المخلوق وأنها مانعٌ لسماعه .(*) ومهما يكن من أمر ، فإن هذه القشرة تنكسر عندما يقرأ القرآن قارئٌ ؛ فيزول المانع ويصبح كلام الله المخلوق مسموعاً للقارئ ، كما كان مسموعاً لمحمد ، وحينئذ يلبسه القارئ كلمات من اختياره كما فعل محمد . والخلاصة هى أن النظام ، مثله مثل الجعفرين البغداديين ، ينكر حلول كلام الله فى محل يكون هو القرآن ، بل ، وهو يذهب إلى أبعد منهما ، ينكر حتى كون القرآن حكايةً لكلام الله الذى خُلِقَ قبل خلق العالم ، لا فى اللوح المحفوظ لكن فى الهواء زمن التنزيل .

يعكس هذا التفسير لنزول القرآن ، من الناحية التاريخية ، مصادر ثلاثة : أولاً ، الوصف الفيلونى Philonic لنزول الوحي على جبل سيناء . فبالنسبة "لفيلون" فإنه ، وهو يعلق على عبارة "الكتاب المقدس" عن نزول الوحي على جبل سيناء : "موسى يتكلم والرب يجيبه بصوت" ("سفر الخروج ، الإصحاح التاسع عشر : ١٩) ، يقول فى كتابه De Decalogo مفسراً : "فى ذلك الوقت صنع الله معجزة قدسية حقاً بأن أمر صوتاً

(*) العبارة المشار إليها هنا عن "الأشعرى" تقول : "وقال قائلون : إن كلام الخالق جسم ، وأن ذلك الجسم صوتٌ مقطّع مؤلف مسموع ، وهو فعل الله ، وإنما أفعل قراءتى ، وهى حركتى ، وهى غير القرآن . وحكى ابن الروندى أنه سمع بعض أهل هذه المقالة يزعم أنه كلام فى الجو ، وأن القارئ يزيل مانعه بقراءته فيسمع عند ذلك ، وهذا قول إبراهيم النظام فى غالب ظنى" ("مقالات الإسلاميين" ، ص ٥٨٨) . ولا يفهم من عبارة الأشعرى هذه ما يكشف عن رأى النظام على نحو دقيق . ولكى نلقى مزيداً من الضوء على حقيقة رأى النظام فى هذه المسألة يحسنُ بنا أن نورد ما ذكره "الخيّاط" ردّاً على "ابن الروندى" : فقد جاء فى كتاب "الانتصار" ما يلى : "ثم قال > يقصد ابن الروندى < وكثير من المعتزلة تكفّر > وإشارة ابن الروندى هنا كانت إلى جعفر بن مبشر > وتكفّر بشر بن المعتمر والنظام لقولهم : إن الناس لم يسمعوا القرآن على الحقيقة وإن ما فى المصاحف ليس بكلام الله إلا على المجاز ... ولم يكن جعفر ولا من قال بقوله يزعم أن أحداً لم يسمع القرآن إلا على المجاز ، بل كان قولهم إنهم قد سمعوا القرآن فى الحقيقة وإن القرآن فى المصاحف مكتوب غير أن سبيل العلم بذلك السمع ، وإنما كانوا ينكرون بالقياس أن يكون عرضين فى مكانين ، فأمّا ما جاء به السمع فلم يدفعوه . ويمكن أن يفهم المقصود بالسمع هنا "الرواية" الموثوق بصحتها> ولقولهم نظائر مما تقوله الأمة بأسرها ؛ ومن ذلك قولهم : إن فلاناً يقرأ بقراءة أبى عمرو وفلاناً يقرأ بقراءة عاصم وهذا كله حقيقة ؛ وكما تقول : "دينى دين النبى" فى الحقيقة وقد علمنا أن دينى فعلى ودين النبى صلى الله عليه وسلم فعله وأن فعلاً من فاعلين مجال . فكذلك كان جعفر يقول : إنه قد سمع القرآن فى الحقيقة وعرض واحد فى مكانين محال" . (ص ٨٢ - ٨٣) . (المترجم)

غير مرئى أن يُخلَق فى الهواء ، وذلك الصوت كان مقطّعا > أى مؤلف من مقاطع > وكان "مسموعاً".^(٣٩) . وربما يكون هذا التفسير الفيلونى قد وصل إلى النظام عبر هرطقة ما ، حتى ولو لم تكن الترجمة العربية المختصرة لكتاب De Decalogo التى نعرف أنها وُجدت ،^(٤٠) قد أنجزت بعد وحتى زمن متأخر . وثانياً ، الإنكار الرواقى للطبيعة اللامادية immateriality الذى تابعه "النظام" ، على نحو ما تتضمنه آراؤه فى الأعراض ،^(٤١) ، وتبعاً لذلك ، فإن الصوت المقطع المخلوق فى الهواء والذى يقول عنه "فيلون" إنه "غير مرئى" ، أى "غير جسمانى" incorporeal ،^(٤٢) يتحوّل عند "النظام" إلى "جسم" . وثالثاً ، تعاليم آباء الكنيسة ، التى تتطابق مع رأى من آراء الربانيين Rabbis فيما يتعلق بكون اللغة التى عبّر بها الأنبياء عن رسالات الله اختاروها هم بأنفسهم .^(٤٣)

وعلى حين أن كلام الله عند "النظام" هو كلامٌ خلقه الله فى الهواء ، فإن كلام الله بالنسبة "لمعمر" هو فحسب قدرة خلقها الله فى الإنسان تمكنه من إحداث الكلام المعبر عن إرادة الله ومقصده .

وسوف نقتبس رأيه ، كما حكاه "ابن الروندى" من خلال الخياط ، وكما أورده كذلك "الأشعرى" و"الخياط"^(*) فإن معمرأ "يزعم أن القرآن ليس من فعل الله ولا هو صفة له فى ذاته كما تقول العوام ، ولكنه من أفعال الطبيعة".^(٤٤) ولا تعنى هذه العبارة فقط أن "معمرأ" مناهض للعقيدة السلفية فى قدم القرآن باعتباره صفة قديمة لله بل تعنى أيضاً أنه مناهض للعقيدة الاعتزالية التى ترى أن القرآن كلام خلقه الله .

(٣٩) De Decalogo 9, 33.

(٤٠) H. Hirschfeld, "The Arabic Portion of the Cairo Genizah of Cambridge", JQR, 17 : (٤٠) 65 - 66 (1905).

(٤١) Horovitz, Einfluss, pp. 10 ff.

(٤٢) Philo, انظر :

(٤٣) The Philosophy of the church Fathers, 1, pp. 92 - 94.

(*) يجب ملاحظة أن حكاية الخياط لرأى النظام والتى نقلها "الخياط" - من كتب "قضيحة المعتزلة" لابن الروندى - إنما هى فى نظره افتراء ينبغى التنبيه إليه وردّه وبيان تهافتة . (المترجم)

(٤٤) الخياط : "الانتصار" ، فقرة ٤٢ ص ٥٧

وحسبما أثبت "الأشعري" فإن أصحاب "معمر" يزعمون أن القرآن عَرَضَ accident ومُحال أن يكون الله فعله على الحقيقة ، لأنهم يحيلون أن تكون الأعراض فعلاً لله ، وزعموا أن القرآن فعل للمكان الذي يُسمَع منه ، إن سُمِعَ من شجرة فهو فعل لها ، وحيثما سُمِعَ فهو فعل للمحل الذي حلَّ فيه". (٤٥)

وكما أثبت "الأشعري" ، أيضاً ، حكاية عن "زرقان" فإن "معمرًا" قال : "إن الله سبحانه خلق الجواهر ، والأعراض التي هي فيه هي فعل الجوهر ، وإنما هي فعل الطبيعة ؛ فالقرآن فعل الجوهر الذي هو فيه بطبعه ، فهو لا خالق ولا مخلوق ، وهو محدث للشيء الذي هو حال فيه بطبعه". (٤٦)

وكما أثبت "البغدادي" فإن "معمرًا" لما زعم أن الله تعالى لم يخلق شيئاً من الأعراض ، وأنكر مع ذلك صفات الله تعالى الأزلية .. لزمه على هذه الدعوى أن لا يكون لله تعالى كلامٌ ، إذ لم يمكنه أن يقول إن كلامه صفة له أزلية .. لأنه لا يثبت لله تعالى صفة أزلية ، ولم يمكنه أن يقول إن كلامه فعله ... لأن الله سبحانه عنده لم يفعل شيئاً من الأعراض ، والقرآن عنده فعلٌ للجسم الذي حلَّ فيه وليس هو فعلاً لله تعالى ولا صفة له .. < و > ليس يصح على أصله أن يكون له كلام على معنى الصفة ولا على معنى الفعل. وإذا لم يكن له كلام لم يكن له أمرٌ ونهىٌ وتكليف". (٤٧)

وكما أثبت "الشهرستاني" ، فإن معمرًا قال : "إن الله تعالى لم يخلق شيئاً غير الأجسام ، أما الأعراض فإنها من اختراعات الأجسام ، إما طبعاً كالنار التي تحدث الإحراق والشمس والحرارة والقمر التلوين وإما اختياراً كالحيوان يحدث الحركة والسكون والاجتماع والافتراق" . ويستمر "الشهرستاني" في القول ، شأن "البغدادي" طالما أن معمرًا لم يقل ... بإثبات الصفات الأزلية ولا قال بخلق الأعراض فلا يكون لله تعالى كلام يتكلم به ، على مقتضى مذهبه ، وإذا لم يكن له كلام لم يكن أمراً ناهياً". (٤٨)

(٤٥) الأشعري : "مقالات الإسلاميين" ، ص ١٩٢ ، ١٩٣

(٤٦) المصدر السابق ، ص ٥٨٤

(٤٧) البغدادي : "الفرق بين الفرق" ، ص ١٣٧

(٤٨) الشهرستاني : "الملل والنحل" ، ص ٤٦

بالربط بين هذه الأقوال المتنوعة وعلى اعتبار أن بعضها يُكمل بعضاً ، يمكن أن نعيد تقرير رأى "معمّر" على النحو التالى : إن كلام الله لا هو صفة قديمة لله ، كما اعتقد بذلك أهل السلف ، ولا هو عرض مخلوق فى اللوح المحفوظ ، كما اعتقد بذلك المعتزلة ، ولا هو جسم خلقه الله فى الهواء ، كما يقول "النظام" . وفى الحقيقة ، لا يوجد لله كلام . وما يُسمى كلام الله هو فحسب كلام أحدثته بعض الأجسام التى خلقها الله على نحو تكون قادرة معه على أن تُحدث بذاتها كلاماً من شأنه أن يبلغ للناس رسالات معينة من عند الله . مثل هذه الأجسام التى اختصها الله دون غيرها وخلقها لتوصل كلامه إلى الناس كانت الشجرة مثلاً ، التى تكلم الله من خلالها موسى ، ومختلف الأنبياء ، بما فيهم محمد ، والذين تكلم الله من خلالهم إلى الناس أجمعين . وعلى أية حال ، فإن جسم الشجرة وحدها وأجسام الأنبياء هى التى خلقها الله مباشرة وحبها بقدرة خاصة على أن تُحدث من ذاتها كلاماً يُسمى كلام الله مجازاً . ومهما يكن الأمر ، فإن إحداث الكلام إما يكون بالطبع ، كما فى حالة الشجرة ، أو يكون بالاختيار ، كما فى حالة الأنبياء . وعلى ذلك ، فالقرآن فعلٌ بشرى ؛ وهو إلهى بمعنى أن النبى الذى أحدثه قد اختصه الله وحباه بالقدرة على إحداثه ، وهو إلهى أيضاً بمعنى أنه يُعبر عن إرادة الله وقصده . وبما أنه لا يوجد كلام لله على الحقيقة ، فلا مجال إذن للسؤال عن علاقة كلمة الله بالقرآن الصادر عن أفعال البشر . ولم يكن لدى "معمّر" على ذلك نظرية تقول إن القرآن "فى محل" كما لم يكن لديه أيضاً نظرية تقول إن القرآن حكاية <محاكاة للكلام الإلهى> . وكان ، مثله مثل "النظام" ، يزعم أن القرآن المؤلف من حروف هو فعل من أفعال البشر .

(٣) العقائد الأساسية لكون القرآن " فى محل "

رأينا ، فى تحليلنا لمختلف العبارات التى تتناول ما إذا كان القرآن قديماً أم حادثاً ، كيف أنه لم يُقدّم رأى واحد متسق ، سواء لتأكيد قدم القرآن أو لتأكيد حدوثه.

وعلى وجه العموم ، فإن أولئك الذين آمنوا بعقيدة قدم القرآن إنما كانوا يتصورونها على أنها اعتقاد بوجود كلام قديم لله قائم به بما هو صفة من صفاته ، وكانوا يعتقدون جميعاً أن القرآن اللاحق على زمان الوحي post-revealed عندما يقرأ أو يُسمع أو يحفظ أو يكتب إنما يُشكل قرآنًا مخلوقًا . غير أنه كان هناك اختلاف بينهم حول النقطتين التاليتين : فبعضهم كان يعتقد أن كلام الله غير المخلوق كلام واحد وأن ذلك الكلام الواحد لم يكن محله القرآن المخلوق ، على حين اعتقد آخرون أن كلام الله غير المخلوق مكون من حروف وكلمات وآيات وأن ذلك الكلام المؤلف حلّ فى القرآن المخلوق . لكن وُجد خلاف بين أولئك الذين اعتقدوا بأن كلام الله غير المخلوق كلام واحد يتعلق بزمان تأليفه وبما إذا كان سابقاً على الوحي به أم لاحقاً له . مهما يكن الأمر ، فإنهم اعتقدوا جميعاً أن كلام الله غير المخلوق ، الذى هو قائم بالله منذ الأزل بما هو صفة من صفاته قد أودع فى اللوح المحفوظ قبل أن يُخلق العالم ، حيث ظلّ هناك إلى أن أُوحى به وبدون أن يكف بذلك عن أن يكون صفة باقية قائمة بالله .

فى نظرية خلق القرآن وُجد إذن رأيان أساسياً : أولاً ، رأى اعترف بوجود كلام لله سابق على الوحي ، لكنه تصور ذلك الكلام الإلهى على أنه مخلوق فى اللوح المحفوظ . وكما هو الشأن بين أولئك الذين اعتقدوا بقدم القرآن كان هناك أيضاً ، خلاف بين من سلّموا بهذا الرأى حول مسألة ما إذا كان القرآن "فى محل" أم لا ،

فبعضهم اعتقد أنه "فى محل" وآخرون أنكروا ذلك . ثانيًا ، كان هناك رأى ينكر وجود كلام لله سابق على الوحي ، حتى لو كان هذا الكلام مخلوقًا . فكلام الله ، طبقًا لهذا الرأى ، خُلِقَ فى زمن الوحي بالقرآن . غير أن الذين سلموا بهذا الرأى اختلفوا فيما بينهم حول معنى كلام الله وحول المكان الذى خُلِقَ فيه . فعلى رأى خُلِقَ كلام الله بما هو كلام حقيقى فى الهواء ؛ وعلى رأى آخر فإن معنى كلام الله أنه فحسب القدرة التى وهبها للنبي لكى ينطق بإرادته تعالى بكلام منطوق ، وبالنسبة لهاتين الطائفتين من أتباع الرأى الثانى ، فإن القرآن المؤلف من حروف صادرة عن الإنسان يمكن محاكاته .

فى ضوء التحليل للآراء الممثلة لمن زعموا أن القرآن غير مخلوق ولمن زعموا أن القرآن مخلوق ، سوف نفحص بعض العقائد الأساسية فى الإسلام . وسوف نتناول بالدراسة هنا "وصية" <أبى حنيفة> و"النسفى" وشارحيه : "التفتازانى" و"الفضالى" .

١ - الوصية^(١)

يبدو أن العقيدة المعروفة بـ "وصية أبى حنيفة" قد نشأت ، فيما يرى فنسك wensinck فى الفترة ما بين زمن أبى حنيفة (+ ٧٦٧م) وزمن "أحمد بن حنبل" (+ ٨٥٥م) ، وربما تنتمى إلى أواخر تلك الفترة^(٢) . ولا يبدو فى هذا استبعاد لإمكانية نشأتها ، على نحو ما ، بعد ذلك ، عندما أدت الآراء المتقابلة بين "ابن كُلاب" و"ابن حنبل" حول مسألة كون القرآن "فى محل" إلى ظهورها .

تفتتحُ المقالة عن القرآن - فى "الوصية" - بالعبارة الآتية : "نُقرُّ بأن القرآن ، كلام الله تعالى غير مخلوق ، ووحيه وتنزيله لا هو ولا غيره بل صفته على التحقيق"^(٣) ، حيث يمكن أن توضع رابطة "الكيونة" is المفهومة <أو الضمير المستتر "هو"> إما بعد

(١) يُراجع "كتاب الوصية" بشرح "مُلاّ حسين بن إسكندر الحنفى" ، حيدر آباد (١٣٢١ هـ) ، والترجمة الإنجليزية التى أوردها فنسك فى كتابه : Muslim Creed, pp. 125 - 131.

(٢) Wensink, "Muslim Creed", p. 187.

(٣) أبو حنيفة : "الوصية" ، ص ١٢

"القرآن" أو بعد "كلام الله" ، لكنه من الواضح تماماً أنه في أى من الحالين(*) فإن العبارة تعنى بوضوح تماماً أن "القرآن" ، مثله مثل "كلام الله" غير مخلوق . وعلى ذلك فإن السؤال الذى ينشأ فى ذهننا هو ما إذا كان لفظ "القرآن" يستخدم هنا بمعنى القرآن اللاحق على الوحي ، بما هو كتاب مؤلف من حروف وكلمات ، ومن ثم يكون "كلام الله" بالمثل مؤلفاً من حروف وكلمات ، أو أن "كلام الله" يُستخدم بمعنى أنه كلام واحد ، ومن ثم يُستخدم "القرآن" ؛ هنا بمعنى القرآن السابق على الوحي المتصور أنه غير مؤلف من حروف وكلمات ؟ وبعبارة أخرى فإن السؤال يتعلق بما إذا كانت هذه العقيدة حنبليّة أم كُلابيّة .

الإجابة على هذا السؤال نجدها فى العبارات القليلة التالية من "الوصية" : أولاً ، فى عبارة تقول إن القرآن الذى هو ، مثل "كلام الله" ، غير مخلوق : "إنه مكتوب فى المصاحف ، مقروء بالألسن ، محفوظ فى الصدور ، وغير حال فيها . والحبر والكاغد والكتابة مخلوق ، لأنها أفعال العباد" .^(٤) ومن الواضح أن المقصود "بالقرآن" الذى هو مثل "كلام الله" غير المخلوق هو القرآن السابق على الوحي غير المخلوق فى مقابل ذلك القرآن المخلوق الذى يقصد به القرآن اللاحق للوحي المكتوب والمتلو والمحفوظ ؛ هذا بالإضافة إلى أن ذلك القرآن السابق على الوحي ليس "قائماً" أى ليس "حالاً" فى ذلك القرآن المخلوق . وهذا هو الرأى الكلابى .

ثانياً ، تستمر "الوصية" فتضيف ، أيضاً ، أنه فى مقابل "الحبر ، والكاغد ، والكتابة" المخلوقة فإن "كلام الله" تعالى غير مخلوق ، لأن الكتابة والحروف والكلمات والآيات دلالة القرآن لحاجة العباد إليها" ، وكذلك أيضاً فيما يتصل بكلام الله فإنه قائم بذاته ومعناه مفهوم بهذه الأشياء" .^(٥)

(*) أى حال قراءة العبارة : نُقرُّ بأن القرآن هو «يكون» كلام الله تعالى ، غير مخلوق .. أو حال قراءتها : نُقرُّ بأن القرآن ، كلام الله تعالى هو «يكون» غير مخلوق ..

(٤) المصدر السابق ، ص ١٢ ، ١٣

(٥) المصدر السابق ، ص ١٣

وهنا ، أيضاً ، يتضح أن "الحروف والكلمات والآيات" ، مثل "الكتابة" هي أشياء مخلوقة ومن أفعال العباد ، حتى إن القرآن غير المخلوق السابق على الوحي وكلام الله هما شيء واحد وبلا حروف وكلمات وآيات . وهذا أيضاً هو الرأي الكلاّبي . وبالإضافة إلى هذا ، أيضاً ، فإن الإنكار المباشر السابق لكون القرآن "في محل" يتكرر هنا على نحو غير مباشر بالوصفين التاليين للعلاقة بين "الحروف والكلمات والآيات" المخلوقة وبين القرآن غير المخلوق السابق على الوحي وكلام الله . فأولاً ، هي "دلالة على القرآن" . وليس هذا إلا اختلافاً يسيراً عن التعبير "دلالات على الكلام القديم" ،^(٦) وهو إحدى الوسائل التي يصف بها الأشاعرة الكلاّبيون إنكارهم أن القرآن "في محل" . وثانياً ، معنى عبارة إن "كلام الله" مفهوم بهذه الأشياء ، وهي التي لا تختلف إلا اختلافاً يسيراً عن عبارة "حتى يفهم كلام الله" المستخدمة عند "ابن كُلاب: تأويلاً للآية القرآنية" . حتى يسمع كلام الله" (التوبة : ٦) في توفيقه بينها وبين إنكاره لكون القرآن في محل .^(٧)

وهكذا فإن "الوصية" كُلاّبية في نظرتها إلى كلام الله الواحد غير المخلوق ، وإلى الأصل اللاحق على الوحي للحروف والأجزاء الأخرى المكوّنة لنص القرآن ، وإلى إنكار كون القرآن "في محل" .

٢ - النسفي والتفتازاني

الكُلاّبية ، في نظرتها إلى كلام الله على أنه واحد غير مخلوق ، وإلى الأصل اللاحق على الوحي للحروف والأجزاء المكوّنة لنص القرآن ، وإلى إنكارها أن القرآن "في محل" ، هي أيضاً عقيدة النسفي (+ ١١٤٢م)^(*) ، التي يؤكد

(٦) انظر فيما سبق ، ص ٣٦٤

(٧) انظر فيما سبق ، ص ٣٥٥

(*) النسفي : أبو حفص عمر نجم الدين (+ ٥٣٧ هـ / ١١٤٢م) . ينتسب إلى مدينة نَسَف . فقيه ومتكلم . مؤلف لكتاب شهير في "العقائد حظى بشروح كثيرة عليه . وكتاب العقائد هو أول كتاب موجز في أصول العقيدة الإسلامية ألّف تبعاً لمنهج أهل السنة المتأخرين . (المترجم)

التفتازانى (١٣٨٨م) (*) فى شرحه لها طابعها الكلامي (٨).

يبدأ "النسفي" بعبارة عامة تتعلق بصفة "الكلام" ، (٩) يقول فيها : "إن الله متكلم بكلام هو صفة له" . (١٠) وهذا ترديد للرأى السلفى الشائع وإنكار مباشر لعموم الرأى الاعتزالي الذى يذهب إلى أن كلام الله أى القرآن شئ مخلوق "فى محل" . ولا يُسلم إلى الرأى الكلامي ، أى إلى القول بأن كلام الله بسيط غير مركب ولا يُسلم إلى الرأى الحنبلي القائل بأنه مؤلف . (١١) ومهما يكن من شئ ، فإن "التفتازانى" يعطيه معنى كلامياً . وإذ يعلّق على لفظ الكلام ، يقول : "الكلام صفة أزلية عبّر عنها بالنظم المسمى بالقرآن المركب من الحروف" . (١٢) وإذن ، فإن لدينا هنا تمييزاً ، مثل الذى اصطنعه الكلاميون ، بين كلام الله المفترض أنه واحد وبين القرآن الذى يوصف بأنه مركب من حروف ، وكما عند الكلاميين فإن القرآن المؤلف من حروف يُوصف بأنه تعبير عن كلام الله .

كذلك يضيف "النسفي" قوله : إن كلام الله هذا "ليس من جنس الحروف والأصوات" وإنه "صفة منافية للسكوت والآفة" (١٣) عندما نأخذ عبارة النسفي هذه ، فى ذاتها ، قد تعنى فحسب أن كلام الله لا ينبغى أن يُدرج ضمن نفس الجنس ، الذى ينتمى إليه أيضاً كلام الإنسان المكوّن من حروف وأصوات . ويمكن باختصار أن تعنى فحسب أن الكلام الذى يتكلم به الله ليس هو من نوع الكلام اللفظي «الطبيعي» شأن

(*) التفتازانى : مسعود بن عمر (١٣٢٢ - ١٣٩٠م) . ولد بتفتازان وتوفى بسمرقند . هو لغوى ومنطقى وفقه وأصولى . ألف شروحاً مهمة أصبحت تُدرّس فيما بعد . ومن أهم شروحه : شرح تلخيص المفتاح فى البلاغة ، وشرح الشمسية فى القواعد المنطقية ، وشرح إيساغوجى فرفريوس ، وشرح العقائد للنسفي ، وشرح الكشاف للزمخشري ، (المترجم)

(٨) يُراجع النص العربى "لشرح التفتازانى على العقائد النسفية" ، القاهرة ١٣٣٥ هـ ، والترجمة الإنجليزية له Earl Edgar Edlar, Sa'ad al Din al - Taftazani on the creed of najm al Nasafi (1950) . :

(٩) التفتازانى : "شرح العقائد" ، ص ٧٧

(١٠) المصدر السابق ، ص ٧٩

(١١) انظر فيما سبق ، ص ٣٦٣

(١٢) انظر فيما سبق ، ص ٢٥٤ ، ص ٢٥٦

(١٣) التفتازانى : "شرح العقائد" ، ص ٧٧ ، لكن انظر ترجمة Elder.

الكلام الإنساني ، وأنه يجب أن يفهم فحسب على أنه نفى لأي اتصال طبيعي بين الله والإنسان . وهو بهذا يمكن فقط أن يعكس عبارة الغزالي في مناقشته لصفة الكلام الإلهي ، بما هو "وصف قائم بذاته ، حيث يستمر قائلاً : إنه ليس بصوت ولا حرف ، ولا يشبه كلامه كلام غيره ، وهو ليس بصوت ينبعث في الهواء .. وهو ليس بحرف مقطّع تجرى به الشفافة أو اللسان .^(١٤) ومهما يكن من شيء ، فإن "التفتازاني" يؤول هذه العبارة تأويلاً آخر . ويتخذها سبيلاً "للرد على الحنابلة والكرامية" ، الذين اعتقدوا أن كلام الله غير المخلوق مؤلف ، أو كما يقول "التفتازاني عنهم : إنهم القائلون "إن كلامه تعالى عرض من جنس الأصوات والحروف ، ومع ذلك فهو قديم ."^(١٥) وهنا أيضاً يعطى "التفتازاني" عبارة "النسفي" معنى كلابياً .

ويضيف النسفي عبارة أخرى يقول فيها : "والله تعالى متكلم بها > أي بصفة الكلام< أمرناه مخبر".^(١٦)

قد تبدو هذه العبارة ، للوهلة الأولى ، معارضة للرأي الكلابي القائل بأن أمر الله ونهيه وخبره ليس منذ الأزل .^(١٧) إلا أننا نلاحظ ، مع ذلك ، أن النسفي لا يقول صراحة بأن أمر الله ونهيه وخبره كان من الأزل ، وفي شرح التفتازاني لهذه العبارة يفسرها بمعنى أن قسمة كلام الله إلى أوامر ونواهي وأخبار ليس في الكلام نفسه وإنما في علاقته بالناس الذين قضى الله بخلقهم منذ الأزل ، وقضى أن يوحى كلامه

(١٤) المصدر السابق ، ص ٧٩

(١٥) الغزالي : "إحياء علوم الدين" ، المجلد الثاني ، "كتاب قواعد العقائد" ، القسم الأول ص ٩٠ . وفي ذلك يقول الغزالي : "والكلام بالحقيقية كلام النفس وإنما الأصوات قُطعت حروفاً للدلالات كما يدل عليها تارة بالحركات والإشارات" . (اقتبس ماكنونالد في : Macdonald, "development of Muslim Theology", 1903, p. 303 ؛ وأيضاً سل في : Sell, "The Faith of Islam", 3rd ed. (1907), pp. 210-211 ؛ وانظر أيضاً : الغزالي : "الاقتصاد في الاعتقاد" ، ص ٥٧ . وأيضاً تعليق "فيلون" على عبارة الكتاب المقدس : "وموسى يتكلم والله يجيبه بصوت" ("سفر الخروج" ، الأصحاح التاسع عشر : ١٩) حيث يقول : "هل فعل الله ذلك متحدثاً بصوت من الأصوات ؟ كلا ، فلا ينبغي أن تخطر فكرة كهذه لأحد أبداً ، فالله ليس شبيهاً بالإنسان يلزمه فم ولسان وحجرة" . (Decal. 9 : 23.)

(١٦) التفتازاني : "شرح العقائد" ، ص ٧٩

(١٧) المصدر السابق ، ص ٨٠

إليهم. (١٨) (*) وهذا التفسير ما هو إلا انحراف عن رأى "ابن كُلاب" وأتباعه الأشاعرة الكلابيين ، الذى أوردناه من قبل. (١٩)

العبارة التالية "النفسى" وهى : "القرآن، كلام الله تعالى ، غير مخلوق"، (٢٠) هى اقتباس دقيق من افتتاحية "الوصية". وتوضح العبارات التالية فى "الوصية" أيضاً، كما رأينا ، أن لفظ "القرآن" كان يشير فى العبارة الافتتاحية إلى القرآن السابق على الوحي. وهنا يحاول "التفتازانى" بالمثل أن يبين أن لفظ "القرآن" فى عبارة "النفسى" هذه إنما يشير إلى القرآن السابق على الوحي. وهكذا يلاحظ فى مستهل تعليقه على عبارة "النفسى" أن "لفظ القرآن يُقال أحياناً على كلام النفس القديم [أى على كلام الله غير المخلوق] كما يُقال على النصّ المتلو". (٢٠) وهو إذ يرى أيضاً أن عبارة "النفسى" تعنى أن "القرآن [بمعنى] كلام الله تعالى [هو] (٢١) غير مخلوق" ينتهى إلى أن "النفسى" يتفق مع أولئك الذين يسميهم "المشايع"، وهم أوائل المتكلمين الذين يُنسب إليهم الرأى القائل إن القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق ولا يُقال القرآن غير مخلوق". والسبب الذى يُقدمه لاعتراضهم على استخدام تعبير "القرآن غير مخلوق" هو "لئلا يسبق إلى الفهم أن المؤلف من الأصوات والحروف [أى النصّ المتلو] قديم". (٢٢) وهو ما أعترض به ، بالطبع ، على أوائل المشايخ. واعتراض أوائل المشايخ على من يقول إن القرآن غير مخلوق يقابله

(١٨) انظر فيما سبق ، ص ٢٥٤

(*) يشرح "التفتازانى" عبارة "النفسى" القائلة : "والله تعالى متكلم بها أمرٌ ناهٍ مُخبرٌ" ، بقوله : يعنى أنه صفة واحدة تتكرر إلى الأمر والنهى والخبر باختلاف المتعلقات ، كالعلم والقُدرة وسائر الصفات . فإن كل صفة منها واحدة قديمة والتكرر والحدوث إنما هو فى التعلقات والإضافات لما أن ذلك أليق بكمال التوحيد ، ولأنه لا دليل على تكرر كل منها فى نفسها" . (شرح العقائد النسفية" ، ص ١٢٢ ، مطبعة كردستان الطيبة ، مصر ، ١٣٢٩ هـ) . (المترجم) .

(١٩) التفتازانى : "شرح العقائد" ص ٨٠

(٢٠) التفتازانى: "شرح العقائد" ، ص ٨١ .

(٢٠) المصدر السابق، نفس الموضع ؛ وانظر فيما يلى الحواشى ٣٥ - ٣٩ .

(٢١) المصدر السابق، نفس الموضع ..

(٢٢) المصدر السابق ، ص ٨٢ .

"التفتازانى" بـ "اعتراض الحنابلة جهلاً أو عناداً"، (٢٣) وهو ذلك الاعتراض الذى يصفه مؤخراً بأنه تأكيد لكون "النص المؤلف من الأصوات والحروف والمنظوم هو نص أزلى" > أى غير مخلوق < (٢٤) (*).

هذه المقابلة بين الحنابلة وأوائل المتكلمين فيما يتعلق بما إذا "كان الشيء المؤلف من أصوات وحروف" أزلياً أم مخلوقاً إنما تعكس بوضوح تام المجادلة حول المسائل المتعلقة بما إذا كان كلام الله غير المخلوق مكوناً من أصوات وحروف أم أنه كلام واحد، وبما إذا كان كلام الله غير المخلوق حالاً "فى محل" inlibrated أم لا. وعلى نحو ما رأينا، أيضاً، فإن الذى عارض الحنابلة فى هذه المسائل، كما أثبت "الشهرستانى"، كان

(٢٣) المصدر السابق، نفس الموضع.

(٢٤) المصدر السابق، ص ٨٥.

(*) فى شرح "التفتازانى" لعبارة "النفسى" (والقرآن كلام الله تعالى غير مخلوق) يقول: "وَعَقِبَ (أى النفسى) : القرآن بكلام الله تعالى لما ذكره المشايخ من أنه يقال القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق ولا يقال القرآن غير مخلوق، لئلا يسبق إلى الفهم أن المؤلف من الأصوات والحروف قديم كما ذهب إليه الحنابلة جهلاً أو عناداً ، وأقام > أى النفسى < غير مخلوق مقام غير حادث تنبئها على اتحادهما ، وقصد إلى جرى الكلام على وفق الحديث حيث قال صلى الله عليه وسلم: القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق ومَنْ قال إنه مخلوق فهو كافرٌ بالله العظيم، وتنصيصاً على محل الخلاف بالعبارة المشهورة فيما بين الفريقين وهى إن القرآن مخلوق أو غير مخلوق؛ ولهذا تترجم المسألة بمسألة خلق القرآن. وتحقيق الخلاف بيننا وبينهم يرجع إلى إثبات الكلام النفسى ونفيه ، وإلا فنحن لا نقول بقدوم الألفاظ والحروف وهم لا يقولون بحديث الكلام النفسى. ودليلنا على ما مرَّ أنه ثبت بالإجماع وتواتر النقل عن الأنبياء صلوات الله عليهم أنه تعالى متكلم ولا معنى له سوى أنه متصف بالكلام ويمتنع قيام اللفظى الحادث بذاته تعالى فتعين النفسى القديم. وأما استدلالهم بأن القرآن متصف بما هو من صفات المخلوق وسمات الحدوث من التأليف والنظم والإنزال والتنزيل وكونه عربياً مسموعاً قصيحاً معجزاً إلى غير ذلك فإنما يقوم حجة على الحنابلة لا علينا لأننا قائلون بحديث النظم وإنما الكلام فى المعنى القديم". (شرح العقائد، ص ١٢٤ - ١٢٥)

ويستوقفنا فى كلام "التفتازانى" - الذى اجتهد فى أن يؤسسه على الحجة والبرهان إشارته إلى أن "النفسى" أجرى كلامه وفق حديث نبوى شريف أورد نصه هكذا: "القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق ومَنْ قال إنه مخلوق فهو كافر بالله العظيم!" فهذا الحديث، على افتراض صحته متنا وسندا ، كيف حدث أن تم تجاهله أو حتى تأويله عند القائلين بخلق القرآن - خاصة وأن تأويل النص كان قاعدة منهجهم فى فهم العقيدة؛ وعلى افتراض عدم صحته فكيف جرى "التفتازانى" على إيراد والدفع به فى وجه الخصوم متهما إياهم بالكفر بالله العظيم؟! وعلى افتراض أنه حديث أحاد فلم يعمل به فى باب العقائد؟ ثم كيف خلت كتب الأصول على كثرتها عند الأشاعرة وأهل السلف عموماً من الاستناد إلى هذا الحديث فى الأساس؟ (المترجم)

هو "الأشعري"،^(٢٥) الذي تابع، فيما هو واضح في بعض كتبه، "ابن كُلاب"، على الرغم من أنه كان في كتابه "الإبانة عن أصول الديانة" يتابع الحنابلة. وعلى ذلك، فإنه يمكننا افتراض أن لفظ المشايخ، وهو ما يعنى حرفياً "الأساتذة"، الذي يستخدمه هنا "التفتازانى" الأشعري > المذهب < يشمل كلا من "ابن كُلاب" و"الأشعري" معاً، لأن لفظ شيخنا ، أى أستاذنا ، كان الأشاعرة يطلقونه على "ابن كُلاب"^(٢٦) تماماً كما كانوا يطلقونه على "الأشعري".^(٢٧)

ذلك ينسب "التفتازانى" أيضاً، كما سنرى فيما بعد، عبارة معينة إلى "المشايخ" يقتبسها من "ابن كُلاب"^(٢٨) وينسب لفظاً بعينه إلى "بعض المشايخ" كان قد أورده "الشهرستانى" نقلاً عن "الأشعري".^(٢٩)

وأخيراً، مثلما نجد في الوصية، يقول "النسفى" عن القرآن، ما يقوله تماماً عن كلام الله، "إنه مكتوب فى مصاحفنا، محفوظ فى قلوبنا، مقروء بالسنتنا، مسموع بأذاننا، غير حال فيها".^(٣٠) وعلى نحو ما بيّنا فى تعليقنا على "الوصية"^(٣١) فإن هذه العبارة هى بالقطع عبارة كلائية وهى إنكار لكون القرآن "فى محل". وفى تعليق التفتازانى على هذه العبارة يعطيها على هذا، معنى كُلابياً حقاً. وهو يقول عن القرآن بمعنى كلام الله غير المخلوق "إنه معنى" قديم قائم بذات الله تعالى يُلفظ ويُسمع بالنظم الدال عليه ويحفظ بالنص المتخيل ويكتب بتقوش وصور وأشكال موضوعة للحروف الدالة عليه".^(٣٢) ويفسر "التفتازانى" الفرق بين كلام الله غير المخلوق وبين نص القرآن المقروء

(٢٥) انظر فيما سبق ص ٣٦٤

(٢٦) الشهرستانى: "نهاية الإقدام"، ص ٢٠٢، حيث ذكر "الشهرستانى": "قالت الأشعرية ذهب شيخنا الكلابى عبدالله بن سعيد إلى أن كلام الله..".

(٢٧) البغدادي: "الفرق بين الفرق"، ص ٢٠٠، حيث يقول: "فدعاهم إلى مذهب شيخنا أبى الحسن الأشعري..".

(٢٨) انظر الحاشيتين رقم ٤٦ ، رقم ٤٧ .

(٢٩) انظر الحاشيتين رقم ٥٨ - ٥٩ .

(٣٠) التفتازانى: "شرح العقائد"، ص ٨٢.

(٣١) انظر فيما سبق ص ٢٩٧ .

(٣٢) التفتازانى: "شرح العقائد"، ص ٨٢.

أو المسموع على هذا النحو : "كما يُقال النار جوهر مُحرق يُذكر باللفظ ويكتب بالقلم ولا يلزم منه كون حقيقة النار صوتاً وحرفاً".^(٣٣) ومن الملاحظ أن هذا التفسير مأخوذ من "الغزالي".^(٣٤) وهو أيضاً يفسّر لنا الفرق بينهما بمماثلة الفرق بين ما يسميه "الكلام النفسى" و"الكلام اللفظى"،^(٣٥) ويقتبس فى ذلك قول "الأخطل" - الشاعر المسيحي - (*) حيث يُشار فيه إلى "الكلام النفسى" على أنه "كلام الفؤاد".^(٣٦) إن المماثلة والاختلاف كذلك مأخوذان على السواء من "الغزالي" مباشرة.^(٣٧) وعلى أية حال، فإن المماثلة تعكس كلية التمييز الرواقى بين *λογος ενδιυθετος* و *λογος προφορικος*،^(٣٨) كما استخدمهما "آباء الكنيسة" الذين اعتقدوا بنظرية المرحلتين للكلمة الإلهية < اللوجوس > Logos السابقة على الوجود فى تصويرهم للفرق بين المرحلة الأولى : مرحلة ما قبل الوجود pre-existence عندما كانت الكلمة فى عقل الله < مع الله > ، وبين المرحلة الثانية، عندما أصبحت الكلمة حادثة بما هى أقنوم موجود وجوداً واقعياً.^(٣٩)

وقد أدى الاختلاف حول ما إذا كان القرآن "فى محل" أم لا، كما رأينا ، إلى اختلاف حول معنى الآية القرآنية عن إجارة المشرك ﴿ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ﴾ (التوبة: ٦)

(٣٣) المصدر السابق، نفس الموضع .

(٣٤) الغزالي: "الاقتصاد فى الاعتقاد"، ص ٥٨. وفى ذلك يقول الغزالي:

"الإنسان يُسمى متكلماً باعتبارين أحدهما بالصوت والحرف، والآخر بالكلام النفسى الذى ليس بصوت وحرف وذلك كمال وهو فى حق الله تعالى غير محال ولا هو دال على الحدث. ونحن لا ننسب فى حق الله تعالى إلا كلام النفس . وكلام النفس لا سبيل إلى إنكاره فى حق الإنسان زائداً على القدرة والصوت". (المترجم)

(٣٥) التفاتان: "شرح العقائد"، ص ٧٨، ص ٨٠.

(*) الإشارة هنا إلى هذين البيتين الجوانيين:

لا يعجبك من أثير خطه
حتى يكون مع الكلام أصيلاً
إن الكلام لفى الفؤاد وإنما
جعل اللسان على الفؤاد دليلاً

(المترجم)

(٣٦) المصدر السابق، ص ٧٨.

(٣٧) الغزالي: "الاقتصاد فى الاعتقاد"، ص ٥٤.

(٣٨) Amim, 11, 135, 223.

(٣٩) The philosophy of The Church Fathers, 1, pp. 298 ff.

هل يؤخذ حرفياً أم لا. (٤٠) وهناك إشارة عند "التفتازانى" إلى هذا الاختلاف ، وذلك فى قوله : "وأما الكلام القديم الذى هو صفة لله تعالى فذهب "الأشعرى" إلى أنه يجوز أن يُسمع". (٤١) وهو يمثل بدقة رأى "الأشعرى" فى كتابه "الإبانة عن أصول الديانة". (٤٢) ويضيف "التفتازانى" إلى ذلك قوله: "ومنعه الأستاذ أبو إسحق الإسفرايينى، وهو اختيار الشيخ أبى منصور الماتريدى رحمه الله". (٤٣) وربما يجب تقييد عبارته هذه فيما يتعلّق "بالماتريدى". فتبعاً لرواية أخرى يوافق "الماتريدى" أبا الحسن الأشعرى على أن كلام الله يمكن أن يُسمع؛ ويضيف فحسب: "أن الكلام المسموع هو بلا صوت". (٤٤)

وهكذا ، فإن كلام الله واحد وغير مخلوق ، على حين أن القرآن مؤلف من أصوات وحروف وسور وآيات وهو مخلوق. ويواصل "التفتازانى" قوله: "فإن قيل لو كان كلام الله تعالى "حقيقة" فى المعنى القديم مجازاً فى النظم المؤلف لصح نفيه عنه بأن يُقال ليس النظم المنزّل المعجز المفصّل إلى السور والآيات كلام الله تعالى". (٤٥) وهو رأى ينسبه بالتالى إلى "بعض أوائل المشايخ". (٤٦) وهذا هو رأى الأشعرى الكلّابى، على وجه الدقة، والذى اقتبسناه فيما سلف. (٤٧) لكن لتجنب الاعتراض كذلك بأن الإجماع على خلافه، وبسبب ما تتضمنه أيضاً بعض آيات القرآن (البقرة: ٢٣، الإسراء: ٨٨) مما يُوجب النظر إلى النص المقروء على أنه كلام الله، (٤٨) فإنه يقول إنه، على الرغم من

(٤٠) انظر فيما سبق ، ص ٢٥٩ .

(٤١) التفتازانى: "شرح العقائد"، ص ٨٤.

(٤٢) انظر فيما سبق، ص ٣٦١ - ٣٦٢ .

(٤٣) التفتازانى: "شرح العقائد"، ص ٨٤.

(٤٤) أبو عذبة: "الروضة البهيّة"، ص ٤٤.

(٤٥) التفتازانى: "شرح العقائد"، ص ٨٤.

(٤٦) المصدر السابق، نفس الموضع. وتامام عبارة "التفتازانى" فى هذا الشأن هو : "والتحقيق أن كلام الله تعالى اسم مشترك بين الكلام النفسى القديم .. وبين اللفظى الحادث المؤلف من السور والآيات ، ومعنى الإضافة أنه مخلوق لله تعالى ليس من تأليفات المخلوقين ... وما وقع فى عبارة بعض المشايخ مجازاً فليس معناه أنه غير موضوع للنظم المؤلف بل معناه أن الكلام فى التحقيق وبالذات اسم المعنى القائم بالنفس وتسمية اللفظ به ووصفه لذلك إنما هو باعتبار دلالة على المعنى ، فلا نزاع لهم فى الوضع والتسمية." (الترجم)

(٤٧) انظر فيما سبق ص ٣٦٤ ، الحاشية رقم ٤ .

(٤٨) التفتازانى: "شرح العقائد"، ص ٨٤.

المقارنة بكلام الله غير المخلوق يكون القرآن المقروء كلام الله بالمجاز فقط، فإنه لا يزال يجب النظر إليه على أنه كلام الله حقيقة بمعنى أنه مخلوق لله وليس من تأليفات المخلوقين وهذا هو معنى قولهم المقروء قديم والقراءة حادثة^(٤٩)، والعبارة الأخيرة تعكس عبارة "ابن كُلاب" وهي أن "القراءة مخلوقة [لله] وهي كسبٌ للإنسان"^(٥٠)

ومثل "ابن كُلاب" وآخرين، لا نجد عند النسفي^(٥١) ولا عند "التفتازاني" في أي موضع من مناقشتهم لمسألة القرآن ذكراً لـ "لوح المحفوظ"، الذي كان القرآن حالاً فيه قبل الوحي كما جاء في العبارة القرآنية ذاتها^(٥٢)، ويذكر التفتازاني "اللوح المحفوظ" فحسب عندما يتعلّق الأمر بالمعتزلة، ويقول: "والمعتزلة لما لم يمكنهم إنكار كونه تعالى متكلماً ذهبوا إلى أنه متكلم بمعنى إيجاد الأصوات في محالها، أو إيجاد أشكال الكتابة في اللوح المحفوظ"^(٥٣) أي أن المعتزلة يعنون بخلق القرآن إما ١ - خلق كلام الله "في محل" أي خارج اللوح المحفوظ، وهو رأي النظام ومعمّر^(٥٤)، أو ٢ - خلقه في اللوح المحفوظ، وهو رأي الجعفرين وأبي الهذيل^(٥٥)

إن تصور عدم خلق القرآن على نحو ما قدّمه "التفتازاني" مماثلٌ على ذلك لتصور "ابن كُلاب" ومعارض لتصور "ابن حنبل". وهو يقتبس - كما رأينا - قول "ابن حنبل" الذي يُعدّ معه أنه ممن يعتقدون بتركيب كلام الله غير المخلوق، وهو يذكر أن "الأشعري" كذلك كان يعتقد بأن "كلام الله القديم الذي هو صفة لله تعالى يجوز أن يُسمع"^(٥٦)، وهذا، كما رأينا، هو رأي "الأشعري" في كتابه "الإبانة عن أصول الديانة"^(٥٧) ولا يذكر لنا "التفتازاني" اسم "ابن كُلاب" لكنه يشير في نهاية مناقشته إلى أن "بعض متأخري المحققين" يرون أن "بعض مشايخنا" ميزوا بين كلام الله

(٤٩) المصدر السابق، نفس الموضع؛ (وقد أثّرنا إيراد بقية النص هنا توخياً لمزيد من الإيضاح، المترجم).

(٥٠) انظر فيما سبق ص ٢٥٤، الحاشية رقم ٣.

(٥١) الإشارة هنا إلى الآيتين القرآنتين: ﴿بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ﴾ (٢١) في لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ ﴿٢٢﴾ (البُرُوج: ٢١ - ٢٢).

(٥٢) التفتازاني: "شرح العقائد"، ص ٨٢.

(٥٣) انظر فيما سبق، ص ٢٩٤ وما بعدها.

(٥٤) انظر فيما سبق، ص ٢٧٩ ما بعدها.

(٥٥) التفتازاني: "شرح العقائد"، ص ٨٤.

(٥٦) انظر فيما سبق، ص ٢٧١ - ٢٧٢.

« الكلام النفسى القديم » الواحد وغير المخلوق وبين نظم ذلك الكلام الإلهى « اللفظى الحادث » فى أصوات وحروف وسور وآيات، والذي يحدث فقط عندما يُقرأ القرآن أو يُتلفَّظ به.^(٥٧) ويخلص "التفتازانى"، على ذلك، إلى أن "هذا هو معنى قولهم "المقروء" قديم و"القراءة" حادثة.^(٥٨) وهذا شرح دقيق لعبارة "ابن كُلاب" التى اقتبسناها من قبل،^(٥٩) على هذا النحو يُؤحد "التفتازانى"، بطريق غير مباشر، بين تأويله لعبارة "النفسى" وبين رأى "ابن كُلاب".

٣ - الفضالى

عقيدة "الفضالى" (+١٨٢١م)^(*) هى مثل عقيدة "أبى حنيفة" فى "الوصية" وعقيدة "النفسى" فى رؤيتها لكلام الله غير المخلوق على أنه كلام واحد وفى إنكارها لحلول القرآن فى محل غير أنها مباينة لهما فى رؤيتها للأصل السابق على الوحي لحروف وأصوات وآيات وسور القرآن.^(٦٠)

فى مناقشة "الفضالى" لصفة الكلام، يقول عنه إنه "صفة قديمة قائمة بذاته تعالى ليس بحرف ولا صوت منزّهة عن التقدم والتأخر والإعراب والبناء".^(٦١) والصفة القديمة "ليس فيها آيات ولا سور ولا إعراب لأن هذه تكون للكلام المشتمل على حروف وأصوات والصفة القديمة منزّهة عن الحروف والأصوات".^(٦٢)

(٥٧) التفتازانى: "شرح العقائد"، ص ٨٥.

(٥٨) المصدر السابق، نفس الموضع .

(٥٩) انظر فيما سبق، ص ٢٥٤ الحاشية رقم ٣ .

(*) محمد الفضالى : (+١٢٣٦هـ / ١٨٢١م). وأدبى فاضلاً بالقرب من سمنود بالدلتا . وترجع شهرة عالم أصول الدين المصرى هذا إلى رسالته التى ألّفها فى العقيدة بعنوان "كفاية العوام من علم الكلام". (الترجم)

(٦٠) يراجع: "كفاية العوام من علم الكلام"، مع شرح "الباجورى"، القاهرة، ١٣١٥هـ . والترجمة الإنجليزية فى : . D.B.Macdonald's "Development of Muslim Theology", pp. 315 - 351

والقسم الذى يتناول القرآن يقع فى صغتي: ٢٢٥ - ٢٣٦ .

(٦١) الفضالى: "كفاية العوام"، ص ٥٢.

(٦٢) المصدر السابق، ص ٥٢.

فى مقابل كلام الله الواحد القديم ذاك يوجد مايسميه بـ"الألفاظ الشريفة المنزلة على
النبي صلى الله عليه وسلم المخلوقة والتي تتسع للقبلية والبعدية والإعراب والقسمة إلى سور
وآيات".^(٦٣) وبالنسبة لزمان حدوث هذه الأجزاء المكوّنة لألفاظ القرآن، يقول الفضالى إن
هناك اختلافاً فى رأى.^(٦٤) فالبعض يقول إن ما نزل به جبريل إلى النبي هو "المعنى
فحسب"^(٦٥) وأن النبي صلى الله عليه وسلم عبّر عن المعنى بالألفاظ من عنده.^(٦٦) وسوف
يعيد هذا القول إلى الأذهان ما وجدناه من قبل عند "ابن كُلاب"،^(٦٧) وكذلك رأى صاحب
"الوصية"^(٦٨) ورأى "النسفى" ورأى "التفتازانى" كذلك.^(٦٩) وآخرون يقولون إن الذى
"عبّر عن المعنى ألفاظا هو جبريل عليه السلام".^(٧٠) وهذا، على نحو ما رأينا ، هو رأى
الأشعرية الكلّابية.^(٧١) ويتبنى الفضالى الرأى الأخير.^(٧٢) فيقرر أن "الألفاظ الشريفة
مخلوقة مكتوبة فى اللوح المحفوظ نزل بها جبريل عليه السلام على النبي صلى الله عليه
وسلم".^(٧٣) ويقول أيضا إن "الألفاظ والصفة القديمة كلاهما يُسميان القرآن وكلام
الله".^(٧٤) ويعكس هذا رأيا ينسبه "التفتازانى" ، كما رأينا ، إلى إجماع المسلمين.^(٧٥)

يتناول الفضالى مشكلة كون القرآن "فى محل" فى فقرات ثلاث ، كلٌ منها كما
سنرى، تعكس عبارة بعينها لمؤلف من المؤلفين، وعلى هذا النحو، فإنه وهو يتمثل عبارة
مثل عبارة "ابن كُلاب" التى نجد فيها تأويلا للآية القرآنية عن إجارة المشرك وهى

(٦٣) المصدر السابق، ص ٥٢-٥٣ .

(٦٤) المصدر السابق، ص ٥٤ .

(٦٥) المصدر السابق، نفس الموضع .

(٦٦) المصدر السابق، نفس الموضع .

(٦٧) انظر فيما سبق ص ٣٥٥ - ٣٥٦ .

(٦٨) انظر فيما سبق ص ٣٩٦ .

(٦٩) انظر فيما سبق ص ٤٠٢ .

(٧٠) الفضالى: "كفاية العوام"، ص ٥٤ .

(٧١) انظر فيما سبق ص ٣٦٤ .

(٧٢) الفضالى : "كفاية العوام" ، ص ٥٤ .

(٧٣) المصدر السابق ، ص ٥٣ .

(٧٤) المصدر السابق، نفس الموضع .

(٧٥) انظر فيما سبق ص ٤٠٤ ، حاشية رقم ٤٨ .

﴿ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ﴾ (التوبة: ٦) بمعنى حتى يفهم كلام الله،^(٧٦) يُعبر عن عدم اتفاقه معها قائلاً: "وليسست هذه الألفاظ الشريفة دالة على الصفة القديمة بمعنى أن الصفة القديمة نفهم منها خلق، < بل ما يفهم من هذه الألفاظ > مساو لما يفهم من الصفة القديمة لو كُشِفَ عنا الحجاب وسمعناها".^(٧٧) لكنه، أيضاً، وهو يتمثل بوضوح عبارة مثل تلك الموجودة في الوصية التي تقول عن كلام الله "إن معناه مفهوم بهذه الأشياء"،^(٧٨) أى بالحروف والكلمات والآيات، فإن "الفضالى" يُعبر عن اتفاقه معها فيما يختص بكلام الله، وذلك في قوله: "فحاصله أن الألفاظ هذه تدل على معنى".^(٧٩) وأخيراً، وهو يتمثل بوضوح عبارة مثل عبارة الأشعرية الكلّابية، وهى: إن ما نقرأه هو كلام الله لكن "بمعنى مجازى فحسب"،^(٨٠) يقول "الفضالى": "ما يفهم من هذه الألفاظ مساو لما يفهم من الصفة القديمة لو كُشِفَ عنا الحجاب وسمعناها".^(٨١) وهنا، أيضاً، يقيم "الفضالى" تكافؤاً شكلياً formal equation بين علاقة "الألفاظ" بـ "ما هو مفهوم" منها وبين علاقة "الصفة القديمة" بـ "ما يمكن أن يفهم.. لو سمعناها [أى الصفة القديمة]". ومثل هذا التكافؤ هو أيضاً ما كان يسميه أرسطو بالمشاكلة < أى المماثلة > analogy والذي يصوره في قوله: "إن العقل للنفس كالبصر للجسم".^(٨٢) لكن المشاكلة، تبعاً لأرسطو، هى أحد أنواع أربعة للمجاز،^(٨٣) وأكثرها شيوعاً.^(٨٤) وعلى ذلك، فإن ما يعنيه "الفضالى" بعبارته هنا هو أن "الألفاظ" هى كلام الله "مجازاً فحسب"، وهذا كما رأينا، هو نفسُ الرأيِ الأشعريِّ الكلّابى.^(٨٥)

(٧٦) انظر فيما سبق ص ٤٠٤ حاشية رقم ٤٨ .

(٧٧) الفضالى: "كفاية العوام"، ص ٥٣ .

(٧٨) انظر فيما سبق ص ٢٥٥ حاشية رقم ٥ .

(٧٩) الفضالى : "كفاية العوام"، ص ٥٣ .

(٨٠) انظر فيما سبق ، ص ٣٩٦ ، حاشية رقم ٤ .

(٨١) الفضالى : "كفاية العوام" ، ص ٥٣ .

(٨٢) Eth. Nic. 1. 4, 1096b, 28 - 29

وقد ترجمها "حنين بن إسحق": "إن العقل فى النفس كقياس البصر فى البدن"، ص ٦٤، تحقيق

"عبدالرحمن بدوى" لكتاب "الأخلاق" لأرسطو ، الكويت ١٩٧٩ . (الترجم)

Poet., 21, 1457b, 6 - 9. (٨٣)

Rhet. 111, 10, 1410b, 6-9. (٨٤)

(٨٥) انظر فيما سبق الحاشية رقم ٨١ .

(٤) أَلْفَاظُ : مُحَدَّثٌ ، حَدَثٌ وَحَادَثٌ

كما وردت في القرآن (*)

تناولنا في الأقسام السابقة مختلف الآراء عند مَنْ قالوا إن القرآن مخلوق أو إنه غير مخلوق، وبيننا كيف كان الجدل في معظمه يدور، باستثناءات قليلة، حول مسألة ما إذا كان القرآن السماوي الموجود في اللوح المحفوظ قبل الوحي غير مخلوق أم مخلوقاً .

إن اللفظين المستخدمين في العربية للدلالة على Created و Uncreated هما "غير مخلوق" و"مخلوق"،^(١) ويُذكر، فيما يتعلق بلفظ "غير مخلوق"، أن "ابن كُلاب" قد استخدم تعبير "غير مخلوق ولا مُحَدَّثٌ".^(١١) لكن، هناك روايات ، كما سنرى، عن بعض من سمحوا لأنفسهم باستخدام ألفاظ: "مُحَدَّثٌ" أو حَدَثٌ أو "حادِثٌ" ، حينما اعترض على استخدامهم للفظي "مخلوق" و "غير مخلوق" على حد سواء. وكذلك أيضا يُستخدم اللفظان "خَلَقَ" creation و"إحداث" origination كلاهما بمعنى "إخراج المعلوم من العدم إلى الوجود".^(٢) وإذن فعلينا أن نتوقع أن أولئك الذين استخدموا لفظ "مُحَدَّثٌ" أو "حَدَثٌ" أو "حادِثٌ" وصفا للقرآن كانوا متفقين مع الذين استخدموا لفظ "مخلوق" في إنكار قدم القرآن، وبوسعنا على هذا أن نتبين على الفور لماذا كان عليهم أن يرفضوا اللفظ "غير مخلوق". لكن لماذا كان يتعين عليهم أن يرفضوا اللفظ "مخلوق"، ولماذا أيضا ،

(*) إعادة وتنقيح لما سبق نشره في : . 100 - 92 pp. The Joshua Bloc Memorial volume, 1960

(١) الأشعرى : "اللمع" ، ص ٢٧ .

(١١) عبد الجبار الهمداني "المغنى" ، المجلد السابع ، ص ٤ .

(٢) التفنيزاني: "شرح العقائد" ، ص ٨٦ .

وقد رفضوا اللفظ "مخلوق" كان يتعين عليهم أن يقبلوا اللفظ "محدث" originated أو اللفظ "حدث" أو اللفظ "حادث".

لنفحص إذن الفقرات التي يرويها "الأشعري" حول هذا التغيير في الاصطلاح ، ونبدأ بالفقرات التي يرد فيها اللفظ "محدث". وسنقتبس هاتين الفقرتين :

في واحدة منهما يروي "الأشعري" ما يلي: "قال محمد بن شجاع الثلجي ومن وافقه من الواقفة(*) : إن القرآن كلام الله ، وإنه محدث كان بعد أن لم يكن ، وبالله كان ، وهو الذي أحدثه ، وامتنعوا من إطلاق القول بأنه مخلوق أو غير مخلوق. وقال زهير الأثري: إن القرآن كلام الله محدث غير مخلوق".(٢)

إن استخدام "الثلجي" للفظ "محدث" ، في هذه الفقرة ، بمعنى أن كلام الله قد وجد بعد أن لم يكن موجودا يضعه ، فيما هو واضح تماما ، ضمن أولئك الذين اعتقدوا بخلق القرآن الذين عبروا في غالبيتهم عن اعتقادهم باستخدامهم للفظ "مخلوق" ، لأن المصدقين بخلق القرآن الذين استخدموا اللفظ "مخلوق" عبروا عن أنفسهم- فيما يروي - بقولهم إن القرآن ، الذي هو كلام الله سبحانه ، لم يكن ثم كان ،(٤) وهو نفس التعبير المستخدم هنا عند "الثلجي".

واعترضه الظاهر على استخدام لفظ "مخلوق" في الوقت الذي يستخدم فيه اللفظ "محدث" بنفس المعنى الذي يفيد لفظ "مخلوق" إنما يمكن تفسيره بافتراض أن "الثلجي" ، مثله مثل أولئك الواقفية ، كان أيضا واقفيا. يقول "الأشعري" في كتابه "الإبانة عن أصول الديانة" ، وهو يتناول الواقفية ، إن السبب الذي جعلهم يمتنعون عن استخدام لفظ "مخلوق" ولفظ "غير مخلوق" ، على السواء ، هو أن القرآن لم يصف نفسه صراحة

(*) الواقفة: هم الذين وقفوا في القرآن وقالوا: لا نقول إنه مخلوق ولا نقول إنه غير مخلوق. (ويراجع عرض "الأشعري" لموقفهم ونقده لهم ، في كتابه "الإبانة عن أصول الديانة" ، ص ٢٩ - ٣١ ، دار الطباعة المنيرية بالقاهرة ، د.ت.) ومن الملاحظ أن الكلمة رسمت بالحروف اللاتينية خطأ هكذا: (al-wafikah) (المترجم)

(٢) الأشعري: "مقالات الإسلاميين" ، ص ٥٨٣ .

(٤) المصدر السابق ، ص ٥٨٢ .

لا بآئه "مخلوق" ولا بآئه "غير مخلوق".^(٥) وإن ، ففي ضوء هذه العبارة يمكن تفسير رفض الثلجي لاستخدام لفظ "مخلوق"، برغم اعتقاده بخلق القرآن ، بأنه يرجع ببساطة إلى كون ذلك اللفظ غير مستخدم في القرآن، فيما يتعلق بالقرآن ذاته. وعلى أية حال، فإن هذا يثير سؤالاً هو : لماذا مع رفض استخدام اللفظ "مخلوق" عن القرآن، بحجة أنه لم يُستخدم في القرآن ، لم يرفض إذن اللفظ "محدث" ، فيما يتعلق بالقرآن ذاته، مع أن هذا اللفظ لم يُستخدم في القرآن كذلك؟

يمكن أن نجد تفسيراً لظهور الاعتراض على لفظ "مخلوق" على أساس أنه ليس هناك في القرآن ما يسوغ استخدامه ، وهو ما لم يطبقه الثلجي على لفظ "محدث"، وذلك في مناظرة جرت بين "ابن حنبل" وبين أولئك الذين اعتقدوا بخلق القرآن حول لفظ "ذكر" باعتباره مكافئاً لـ "محدث" new-originated الذي يرد في القرآن في موضعين (الأنبياء: ٢، الشعراء: ٤)^(٦). ويبدو أنه قد وُجد هناك من أخذ اللفظ "ذكر" في هذين الموضعين بمعنى القرآن وعلى ذلك فلأن "الذكر" موصوف في هذين الموضعين بأنه "محدث" استدلوا من ذلك أن القرآن مخلوق. وقد نازعهم "ابن حنبل" بأنه على حين أن لفظ "الذكر" [المعرف] يعنى القرآن فإن لفظ "ذكر" [اللامعروف] المستخدم في الآيتين القرآنيتين، لا يعنى القرآن.^(٦) ومن الواضح أن "الثلجي" وأولئك الواقفة الذين اتفقوا معه قد انحازوا إلى جانب المعارضين "لابن حنبل" في أخذ لفظ "ذكر" في تعبير "ذكر محدث" الوارد في القرآن مرتين على أنه يشير إلى القرآن ذاته، وعلى ذلك ذهبوا إلى وصف القرآن باللفظ "محدث".

الفقرة الأخرى التى تحكى استخدام اللفظ "محدث" تقرأ هكذا: "ويلغنى عن بعض المتفقهة أنه كان يقول: إن الله لم يزل متكلماً ، بمعنى أنه لم يزل قادراً على الكلام،

(٥) الأشعري: "الإبانة عن أصول الديانة"، ص ٤٠. وفي ذلك يقول الأشعري مفسلاً رأيهم : "يقال لهم لم زعمتم ذلك وقتلتموه؟ فإن قالوا: قلنا ذلك لأن الله لم يقل في كتابه إنه مخلوق ولا قاله رسول الله ولا أجمع المسلمون عليه، ولم يقل في كتابه إنه غير مخلوق ولا قال ذلك رسوله ولا أجمع عليه المسلمون فوقنا لذلك ولم نقل إنه مخلوق ولا إنه غير مخلوق". (الإبانة عن أصول الديانة، (الترجم)
(*) الإشارة هنا إلى قوله تعالى: ﴿وَمَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحْدَثٍ إِلَّا اسْتَمَعُوهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ﴾ (الأنبياء: ٢) وقوله تعالى : ﴿وَمَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنَ الرَّحْمَنِ مُحْدَثٍ إِلَّا كَانُوا عَنْهُ مُعْرِضِينَ﴾ (الشعراء: ٤). (الترجم)

(٦) انظر : Patton, Ahmed Ibn Hanbal and the Mihna, p. 103

ويقول : إن كلام الله محدث غير مخلوق. وهذا قول داود الأصفهاني [داود بن علي بن خلف الأصفهاني الظاهري] (*) (٧).

هذه الفقرة موجودة بين مجموعة من الفقرات، كل فقرة منها تبدأ بعبارة "القرآن كلام الله" وجاءت كل فقرة تحت العنوان العام وهو : قولهم في القرآن". وفضلاً عن ذلك، فإن العبارة المنسوبة إلى "الظاهري" هنا، طبقاً لرواية اقتبسها "السمعاني" تُقرأ: إن "القرآن" "مُحَدَّثٌ".^(٨) وبناءً عليه ، فإن عبارة "إن كلام الله محدث" تعني هنا أن "القرآن كلام الله وأنه محدث غير مخلوق"، وهكذا تُعبّر عن نفس الرأي الوارد في عبارة "الثلجي" السابقة ، أي أن القرآن مخلوق. والسبب في إحلال اللفظ "مُحَدَّثٌ" هنا بدلاً من اللفظ "مخلوق" هو بلا ريب نفس السبب الذي نجده عند الثلجي أي أن لفظ "مخلوق" غير مستخدم في القرآن بما هو وصف للقرآن ذاته.

إن العبارة المضافة، التي تُفتتح بها الفقرة ، وهي "أن الله لم يزل متكلماً بمعنى أنه لم يزل قادراً على الكلام" لها دلالة خاصة يُقصد بها أن تكون إجابة على الاعتراض المثار ضد الاعتقاد بخلق القرآن. ويُقرأ الاعتراض، كما صاغه "الأشعري" في كتابه "الإبانة عن أصول الديانة"، على هذا النحو: "واعلموا رحمكم الله أن قول الجهمية إن كلام الله مخلوق يلزمهم به أن يكون الله عز وجل لم يزل كالأصنام التي لا تتنطق ولا تتكلم ... فكيف يجوز أن يكون < مَنْ > يستحيل عليه الكلام في قدمه إلهاً".^(٩)

(*) **داود الظاهري**: داود بن علي بن خلف الأصفهاني الملقب بالظاهري. أحد الأئمة المتهتدين. تُنسب إليه الطائفة الظاهرية ، وسميت كذلك لأخذها بظاهر الكتاب والسنة، ولاعراضها عن التأويل والرأي والقياس. سكن بغداد وانتبهت إليه رئاسة العلم فيها. قال عنه ثعلب كان عقل داود أكبر من علمه". له تصانيف كثيرة أوردها "ابن النديم" في "الفهرست". وتوفي سنة ٢٧٠هـ. (المترجم)

(٧) الأشعري: "مقالات الإسلاميين"، ص ٨٢.

(٨) اقتبسه 9. Goldziher, Die Zahiriten, p. 226.

(٩) الأشعري: "الإبانة عن أصول الديانة"، ص ٢٧. ويستخدم أثناسيوس Athanasius حجة مماثلة ضد المنازعة الأريانية Arian أي أن "الكلمة" أي المسيح الأزلي مخلوق، وذلك في قوله : "أفلا يكون قد فقد عقله من يضمّر فكرة أن الله كان ولم يكن معه الكلمة (αλογον) وكان ولم يكن معه الحكمة (ασοφον)". انظر: Orat. cont. Arian. 11, 32 (PG 26 B).

ونفس الحجة ضد كل من الأريوسيين والمسلمين نجدها عند "يحيى الدمشقي" في "المنظرة بين مُسلم ومسيحي (PG96, 1341 D; cf. 94, 1587 A) : حيث يقول : "وقبل أن يخلق الله العالم والروح ألم تكن معه الكلمة ومعه الروح؟".

وإجابة "الظاهري" على هذا الاعتراض هنا هي إنه حتى وإن كان القرآن مخلوقاً، فلا يزال من الممكن وصف الله تعالى بأنه متكلم منذ الأزل إذا ما أخذ هذا الوصف بمعنى أنه لم يزل قادراً على الكلام، حتى إنه يمكن أن يوصف قبل أن يكون قد تكلم بالفعل بأنه يُتوقع منه الكلام فالتوقع منه الكلام يصبح بالضرورة متكماً. والاستدلال الذي يستخدمه "داود الظاهري" هنا في إجابته مماثلٌ لذلك الذي كان مستخدماً بين "آباء الكنيسة" عند "هيپوليتوس" Hippolytus و "نوفاتيان" Novatian. وهكذا يحتج "هيپوليتوس" بأنه حتى على الرغم من أن "الكلمة" Logos لم تكن قبل التجسد ابناً كاملاً بعد، فإن الله كان لا يزال يخاطبه كابنه لأنه كان يلزم أن يكون في المستقبل مولوداً^(١٠)، ويحتج كذلك "نوفاتيان"، الذي كان يعتقد بوجود مرحلة مزدوجة لوجود "اللوجوس" قبل الوجود <السابق على الخلق> بأنه على الرغم من أن "اللوجوس" حادث أو صادر عن "الآب" فحسب قبل الخلق، فإنه كان من الممكن دائماً أن يُسمى الله "أباً" لتوقع صدور "اللوجوس" عنه في المستقبل بما هو ابن^(١١)، وسواء أكانت إجابة "داود الظاهري" تتضمن نظرية المرحلة المزدوجة لوجود قرآن سابق على الوحي المماثلة لنظرية المرحلة المزدوجة لوجود المسيح السابق على التجسد أم لا^(١٢) فهو ما لا يمكن التحقق منه^(١٣).

وفي هذا الكفاية بالنسبة لإحلال لفظ مُحَدَّث محل لفظ "مخلوق". ولننظر الآن في إحلال اللفظ "حَدَّث" محل اللفظ "مخلوق".

(١٠). Cont. Haer. Nōeti 15 (PG10, 824 B).

هيپوليتوس: كاتب مسيحي استشهد في سردينيا في عام ١٣٥م. مؤلف لكتاب معروف بـ Phi-losophumena في إبطال البدع. (المترجم)

نوفاتيان: كاهن روماني ومؤلف رسالة عن "التثليث". بسبب خيبة أمله بانتخاب كورنيليوس -corne-lius بابا في عام ٢٥١ انضم إلى الحزب المتشدد، استشهد في عام ٢٥٧ ، ٢٥٨ . ومع أن أتباع نوفاتيانوس أوردثوكس من ناحية العقيدة، إلا أنهم حرموا من الكنيسة. وقد ظل أتباعه موجودين حتى القرن الخامس. (المترجم)

(١١). De Trinit. 31. وانظر: The philosophy of the church Fathers, 1, pp. 196, 205 - 206 . وانظر فيما سبق ص ٢٢٢ حاشية رقم ١٩ .

(١٢). انظر: The Philosophy of the church Fathers, 1, pp. 192 - 198.

(١٣). في النشرة السابقة لهذا البحث، كما ظهر في Bloch Memorial volume 1 افترضت أن الرأي الظاهري كان يتضمن نظرية المرحلة المزدوجة لوجود القرآن السابق على الوحي .

فى الفقرات التى تُروى عن هذا الإحلال نقرأ ما يلى عند "الأشعرى":

" قال أبو مُعَاذ التومنى: القرآن كلام الله وهو "حَدَّثَ"، وليس بـ"مُحَدَّثَ"، و"فعل" وليس بمفعول، وأنه قائم بالله، ومحال أن يتكلم الله سبحانه بكلام قائم بغيره، كما يستحيل أن يتحرك بحركة قائمة بغيره. وكذلك يقول فى "إرادته" و"محبتة" و"بغضه": إن ذلك أجمع قائم بالله".^(١٤) وفى فقرة أخرى نقرأ، عند "الأشعرى" أيضا أنه يحكى أن "التومنى" قال: "إن كلام الله سبحانه ليس بعرض ولا جسم، وهو قائم بالله، ومحال أن يقوم كلام الله بغيره، كما يستحيل ذلك فى إرادته ومحبتة وبغضه".^(١٥)

فى الفقرة الأولى يُبين رفض "التومنى" لكل من لفظ "مخلوق" ولفظ "مُحَدَّثَ" أنه ضد القول بخلق القرآن كما هو معبرٌ عنه على العموم فى العبارة المقتبسة أعلاه: "لم يكن، ثم كان". وكونه يقبل اللفظ "حَدَّثَ" يُبين أن لفظ "الحَدَثَ origination خلافا للفظ "المُحَدَّثَ" originated لا يؤخذ بمعنى خُلِقَ القرآن، على النحو المعتاد، أى بمعنى أنه لم يكن ثم كان، وكون "التومنى" قد استعمل لفظ "حَدَّثَ" للتعبير عن معارضته لخلق القرآن بالمعنى المعتاد يمكن أن يظهر، فضلا عن ذلك، أنه كان يقارن فى الفقرتين المقتبستين بين: الكلام، من حيث هو "قائم بالله" وبين صفات "الإرادة" و"المحبة" و"البغض"، لأن مثل هذه المقارنة يستخدمها أولئك الذين اعتقدوا بعدم خلق القرآن دليلا ضد أولئك الذين اعتقدوا بخلقه. هكذا يحتج "الأشعرى"، فى معارضته للجهمية الذين اعتقدوا بأن كلام الله مخلوق،^(١٦) فيقول: "إذا كان "غضب" الله غير مخلوق، وكذلك "رضاه" و"سخطه" فلم قلتم إن كلامه غير مخلوق؟".^(١٧) والسؤال الذى يمكن أن يثار، وهو: لماذا نجد "التومنى"، الذى يُميز بين "مُحَدَّثَ" originated و"حَدَّثَ" origination، على حين يرفض الأول، ويقبل الثانى لا يجب عليه أن يُميز أيضا بين "مخلوق" created و"خُلِقَ" Creation ويقبل بهذا الأخير؟ يمكن أن يُجاب عليه بالقول إن لفظ "الخُلُقَ" خلافا للفظ "الحَدَثَ"

(١٤) الأشعرى: "مقالات الإسلاميين"، ص ٥٨٣ .

(١٥) المصدر السابق، ص ٥٩٣ .

(١٦) الأشعرى: "الإبانة عن أصول الديانة"، ص ٢٦ .

(١٧) المصدر السابق، ص ٣١ .

لا يرد في القرآن باعتباره صفة له. وفيما يتعلق بسؤال لماذا قبل أيضاً لفظ "فعل" وهو غير مستخدم في القرآن فيما يتعلق بالقرآن ذاته، فإن الفعل "جَعَلَ" المكافئ له مستخدم في القرآن فيما يتعلق بالقرآن ذاته، وذلك في الآية: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ (١٨) وقد احتج "ابن حنبل"، بالفعل، في دفاعه عن عدم خلق القرآن، بأن كلمة "جَعَلَ" لا تعنى نفس ما تعنيه كلمة "خَلَقَ". (١٩)

في الفقرة الثانية، يتضح أن عبارة "كلام الله سبحانه ليس بعرض ولا جسم وهو قائم بالله؛ ومحال أن يقوم كلام الله بغيره" تشير إلى الجعفرين و"أبى الهذيل" الذين زعموا أن كلام الله مخلوق إما بما هو عرض أو بما هو جسم في اللوح المحفوظ. (٢٠)

غير أنه يظهر هنا سؤال جديد: فلو أن "التومنى" كان يعنى بـ"الحَدَث" origination إنكار خلق القرآن، فلماذا لم يستخدم الصيغة المستقرة من قبل "غير مخلوق"؟ وما حاجته إلى أن يدخل في مناقشته للمشكلة هذا اللفظ الجديد الذي لم يُسمع به وهو لفظ "حَدَث"؟ لو كان اعتراضه على الصيغة "غير مخلوق" أنها استندت إلى فعل < أى خَلَق > غير مستخدم في القرآن عن القرآن ذاته، فلماذا لم يستخدم إذن الصيغة "غير مُحَدَّث"، الأكثر وضوحاً والأكثر دلالة من اللفظ "حَدَث" مفضلاً إياه على صيغة "غير مخلوق" أو "غير مُحَدَّث" ليعبر بذلك عن معارضته لخلق القرآن؟ يجب «على ذلك» افتراض أن تلك المعارضة لخلق القرآن المتضمنة في استخدام لفظ "حَدَث" هي مختلفة عن المعارضة التي تتضمنها صيغة "غير مخلوق" أو "غير مُحَدَّث". فأين الاختلاف إذن؟

لكي نكتشف شيئاً من الاختلاف بين إنكار خلق القرآن المتضمن في لفظ "حَدَث" وبين إنكاره الذي يتضمنه القول بأنه "غير مخلوق" أو "غير مُحَدَّث" سوف نحاول أن نكتشف أولاً ما إذا كان يمكن أن يكون لصيغة "غير مخلوق" أو "غير مُحَدَّث" معنى آخر مضمّر إلى جانب مجرد إنكار خلق القرآن بمعنى إنكار أن له بداية في الوجود. ولو وجدنا أنه من الممكن أن يكون هناك معنى آخر ضمني فسوف يكون لنا الحق في الزعم بأن ذلك المعنى الآخر الضمني هو الذي يقترح استعمال اللفظ "حَدَث" إلغائه.

(١٨) سورة الزُخْرُف آية ٣ .

(١٩) انظر: Patton, Ahmad Ibn Hanbal and the Mihna, p. 91.

(٢٠) انظر فيما سبق ص ٣٧٩ وما بعدها .

من الناحية المنطقية، فإن الصيغة النافية "غير مخلوق" أو "غير محدث" يمكن أن يكون لها في ذاتها معنى مزدوج. فهي يمكن أن تعني لا إنكار بداية للوجود فقط بل يمكن أن تعني أيضا إنكار أن يكون له علة، كما أن الصيغة "مخلوق" أو "محدث" تتضمن لا فقط بداية للوجود وإنما تتضمن كذلك أن له علة، وبالمثل أيضا من الممكن أن تتضمن الصيغة "غير مخلوق" أو "غير محدث" لا فقط إنكار بداية للوجود ولكنها من الممكن أن تتضمن أيضا إنكار علة. وعلى الرغم من أن أولئك الذين اعتقدوا أن القرآن ليس مخلوقا وعبروا عن اعتقادهم هذا بصيغة "غير مخلوق" استعملوا بالتأكيد تلك الصيغة بمعناها الحاضر لإنكار بداية للوجود دون أن يعنوا بذلك إنكار علة لوجود القرآن، طالما أن صيغة "غير مخلوق" التي استخدموها، شأنها تماما شأن صيغة "غير محدث" التي كان يوسعهم استخدامها، هي في ذاتها صيغة مُلتبسة وربما كانت تؤخذ لتعني أن القرآن "أزلي" و"بلا علة". وقد أراد "التومني" أن يستبعد ذلك الالتباس. وعلى هذا كان يبحث عن لفظ ما يمكن معه وصف القرآن بأنه بلا بداية في الوجود، بينما يمكن في الوقت نفسه، وصفه أيضا بأن لوجوده علة.

وشبيهة بهذه المشكلة التي واجهها "التومني" هنا تلك المشكلة التي واجهها "أوريجن" أيضا في المسيحية قبله بمدة طويلة وواجهها "أفلوطين" أيضا في الفلسفة اليونانية. فقد اعتقد "أوريجن" أن "اللوجوس" Logos أزلي واعتقد "أفلوطين" بالمثل أن العقل Nous أزلي، لكنهما كانا يعتقدان أن "اللوجوس" أو "العقل" معتمد في وجوده على "الله"، اعتماد المعلول على علة، لأنهما كانا يعتقدان أن "اللوجوس" أو "العقل" صادر -generat-ed > حادث < عن الله. وإذن، فما الذي فعله حقا؟ لقد سكا تعبيراً يونانياً جديداً هو γεννησις αιδίου "الحدث الأزلي" eternal generation، وبهذا التعبير وصفا حدوث "اللوجوس" أو "العقل" عن الله منذ الأزل.^(٢١) سوف تكون الترجمة العربية لهذا التعبير هي "تولد أزلي" أو "ولادة أزلية"، لكن "التومني"، بما هو مُسلم، صادق في إسلامه، لم يكن ليستعمل لفظا يفيد أو يتضمن معنى "الولادة" begetting فيما يخص الله، ذلك لأن القرآن، وهو في ذلك مُتسق مع إدانته المتكررة للتصور المسيحي لله باعتباره والدا

(٢١) انظر: The philosophy of The Church Fathers, 1, pp. 201- 204 والفقرات المقتبسة ص ٢١٨ - ٢٢٢ التي تبين أن لفظ "generation" يستخدم بمعنى "ولادة" و"مولود" على السواء.

begtter، (١٢١) يُعلن مُحَدِّثًا من ذلك فيقول ﴿لَمْ يَلِدْ﴾ (٢٢) ويُقال، تبعًا للقرآن، إن الله "جَعَلَ" (٢٣) و"خَلَقَ" (٢٤) وأنه الذي يقول للشيء ﴿كُنْ فَيَكُونُ﴾ (٢٥) لكنه لا يلد. ولهذا فإن أفضل ما كان بوسع "التومني" أن يفعله هو أن يستخدم اللفظ "حَدَثَ" origination معولًا على القارئ أن يستدل من السياق أن لفظ: "حَدَثَ" يجب أن يؤخذ بمعنى "الحدث الأزلي". وما إذا كان قد وُجد عند "التومني" تصور للقرآن للحدث منذ الأزل بما هو كلام حادث تمامًا أو بما هو حدث أزلي، شأن "اللوجوس" الحادث منذ الأزل، في المسيحية (٢٦) أم لم يوجد عنده فذلك أمر لا سبيل إلى تقريره. (١٢٦)

لننتقل الآن إلى أولئك الذين يستخدمون الاصطلاح "حادث" وصفًا للقرآن. فالجويني، بعد أن ذكر في كتابه "الإرشاد" أنه وُجد بين أولئك الذين أنكروا قدم كلام الله البعض ممن امتنعوا عن إطلاق لفظ "مخلوق" عليه لكنهم أطلقوا لفظ مُحَدَّث، (٢٧) يثبت رأي الكُرَامِيَّة، الذي يمكن، في ضوء مناقشتنا السابقة لرأيهم في الصفات، (٢٨) أن يتقرر على النحو التالي: بما أنهم يقولون، فيما يتعلق بصفات الله، إن الله يُسَمَّى خالقًا منذ الأزل لأن لديه تعالى قدرة قديمة على الخلق، ويقولون أيضًا إن كلام الله قديم لأن لديه تعالى قدرة قديمة على الكلام، (٢٩) ومثلما يقولون أيضًا، كما هو رأيهم

(١٢١) انظر فيما يلي ص ٤٢٤ - ٤٢٦ .

(٢٢) سورة الإخلاص: ٣.

(٢٣) سورة البقرة: ٣٠.

(٢٤) سورة البقرة: ٢١.

(٢٥) سورة النحل: ٤٠، سورة مريم: ٢٤، سورة يس: ٨٢ وسورة غافر: ٦٨.

(٢٦) انظر The Philosophy of Church Fathers. 1, pp. 219- 223

(١٢٦) لكن انظر فيما سبق ص ٢٦٥ .

(٢٧) الجويني: "الإرشاد"، ص ٥٨. وفي ذلك يقول الجويني: "ذهب المعتزلة والخوارج والزيدية والإمامية ومن عداهم من أهل الأهواء إلى أن كلام الباري - تعالى عن قول الزائغين- حادث مفتتح الوجود. وصار صائرون من هؤلاء إلى الامتناع من تسميته مخلوقًا مع القطع بحدته لما في لفظ المخلوق من إيهام الخلق إذ الكلام المخلوق هو الذي يبديه المتكلم تخرصًا من غير أصل. وأطلق معظم المعتزلة لفظ المخلوق على كلام الله تعالى". ووضح من هذا النص أن الجويني يفرق بين رأي المعتزلة والكُرَامِيَّة وأن الكُرَامِيَّة قد انفردوا بإطلاق لفظ "حادث" وامتنعوا عن إطلاق لفظ "مخلوق" على القرآن خلافا لما يُسَلَّم به المعتزلة. (المترجم)

(٢٨) انظر فيما سبق ص ٢٣٤ .

(٢٩) الجويني: "الإرشاد"، ص ٥٨.

فى الصفات، إن قول الله "كن" حادث قائم بذات الله تعالى، يقولون كذلك إن "القرآن قول الله وليس "كلام" الله.... حادث قائم بذات الله تعالى".^(٢٠) وأيضاً يقولون هنا، وهم يتابعون التمييز الذى اصطنعوه فى مذهبهم فى الصفات بين اللفظ "حادث" و اللفظ "محدث" فطبقوا الأول على ما هو حادث فى ذات الله <تعالى> و طبقوا الآخر على ما هو حادث خارج ذات الله: إن اللفظ "حادث" هو ما يلزم إطلاقه على قول الله، الذى هو القرآن؛^(٢١) لأنه، على حد تفسيرهم، "كل مفتتح <أى له بداية فى الوجود> وجوده قائم بالذات فهو حادث بالقدرة غير مُحَدَّث، بقدرة [الله القديمة]".^(٢٢) وأخيراً مثلما يقولون، حسب رأيهم فى الصفات، إن قوله تعالى "كن" يخلقه الله فى ذاته عندما يخلق أى جسم أو أى عرض فى الكون، فيمكن، هنا أيضاً، أن نفترض أنهم كانوا سيقولون: إن "قول" القرآن خلقه الله فى ذاته عندما أودعه فى اللوح المحفوظ، ويكون الكرامية قد تابعوا فى هذه النقطة رأى السلف.^(٢٣) وعلى الرغم من أن عبارة الكرامية القائلة: "إن كلام الله هو قدرته القديمة على الكلام" هى أيضاً ذات العبارة التى اقتبسناها من "داود الظاهري"، فيما سبق،^(٢٤) فإن الآراء التى قصدت هذه العبارة العامة أن تكشف عنها ليست هى آراء "داود الظاهري" ذاتها. فـ"داود الظاهري"، باستخدامه للفظ "محدث" رفض العقيدة السلفية فى قدم القرآن، لكنه اتفق، كما رأينا، مع عقيدة المعتزلة

(٢٠) المصدر السابق، نفس الموضع.

(٢١) المصدر السابق، نفس الموضع. وفى ذلك يقول الجويني: "وذهب الكرامية إلى أن كلام الله قديم والقول حادث غير محدث، والقرآن قول الله وليس بكلام الله، وكلام الله عندهم "القدرة على الكلام". وقد توقف "البغدادي" - من بعد - عند رأى الكرامية قائلاً عنه: "وأعجب من هذا فرقهم بين المتكلم والقائل وبين الكلام والقول. وذلك أنهم قالوا إن الله تعالى لم يزل متكلماً قائلاً، ثم فرقوا بين الاسمين فى المعنى: فقالوا إنه لم يزل متكلماً بكلام هو قدرته على القول ولم يزل قائلاً بقائلية <...> والقائلية قدرته على القول وقوله حروف حادثه فيه بقول الله تعالى عندهم حادث فيه وكلامه قديم". ثم يحاول البغدادي أن يكشف عن تهاوت رأى الكرامية وتناقضه، وذلك فى قوله: "ناظرت بعضهم <أى الكرامية> فى هذه المسألة فقلت له: إذا زعمت أن الكلام هو القدرة على القول والساكت عندك قادر على القول فى حال سكوته لزمك على هذا القول أن يكون الساكت متكلماً، فالتزم ذلك". (الفرق بين الفرق، ص ٢٠٦ - ٢٠٧) (المترجم)

(٢٢) المصدر السابق، نفس الموضع.

(٢٣) انظر فيما سبق، ص ٢٥٣ .

(٢٤) انظر فيما سبق الحاشية رقم ٧ .

فى أن القرآن قد خُلِقَ، أى خُلِقَ فى اللوح المحفوظ؛ والكُرَامِيَّةُ باستخدامهم للفظ "حادث" اختلفوا مع أهل السلف ومع المعتزلة على السواء، زاعمين أن القرآن مخلوق فى ذات الله.

ولعرفة آراء الكُرَامِيَّةِ فى القرآن نرجع أيضاً إلى مناقشات "البغدادى" والشهرستانى فى مشكلة الصفات.

فبعد أن أثبت "البغدادى" فى كتابه "الفرق بين الفرق" رأى الكُرَامِيَّةِ فى أن الله "لم يزل متكلماً بكلام هو قدرته على القول ولم يزل قائلاً بقائلية" لكن "قوله حروف" حادثه فيه، ينتهى إلى أن الكُرَامِيَّةِ يرون أن "قول الله تعالى حادث فيه وكلامه قديم". (٣٥)

وعلى حين يُمَيِّزُ البغدادى وهو يعيد عرض آراء الكرامية، مثلما يُمَيِّزُ "الجوينى"، بين "كلام الله" و"قول الله" فإن "الشهرستانى" يصطنع من ذلك التمييز معنيين تعبيراً عن "كلام الله". وعلى هذا يُمَيِّزُ فى موضع من كتابه "نهاية الإقدام" بين "كلام الله" بمعنى "القدرة على القول" و"كلام الله" بمعنى "القول"، والمعنى الأخير منهما هو الذى يوصف بأنه "يحدث فى ذاته عند قوله وتكلمه"، (٣٦) وهو ما يتضمَّن أن "كلام الله" بمعنى "القدرة على القول" قديم لم يزل. وفى موضع من كتابه "نهاية الإقدام" يستخدم "الشهرستانى" بوضوح التعبير "كلام الله" بمعنى "قول الله فيقول: إن كلامه تعالى صفات تحدث له . وهى عبارة منتظمة من حروف وأصوات عند بعضهم، وعند بعضهم من حروف مجردة، فهو "حادث" ليس بقديم ولا مُحَدَّث". (٣٧)

ولنلخص الآن مناقشتنا.

(٣٥) البغدادى: "الفرق بين الفرق" ص ٢٠٦-٢٠٧، وانظر ص ٢١٨، حيث يوضح البغدادى مواطن الاتفاق والاختلاف بين الكُرَامِيَّةِ والمعتزلة وذلك فى قوله: "وشاركت الكُرَامِيَّةِ المعتزلة فى دعواها حدوث قول الله عز وجل مع فرقها <أى الكُرَامِيَّة> بين القول والكلام فى دعواها أن قول الله سبحانه من جنس أصوات العباد وحروفهم وأن كلامه قدرته على إحداث القول. وزادت على المعتزلة قولها بحدوث قول الله عز وجل فى ذاته بناء على أصلهم فى جواز كون الله محلاً للحوادث". (المترجم)

(٣٦) الشهرستانى: "نهاية الإقدام"، ص ٢٨٨.

(٣٧) المصدر السابق، ص ١٠٤-١٠٥.

فبالإضافة إلى الرأيين المشهورين حول ما إذا كان القرآن مخلوقاً أو غير مخلوق، هناك ثلاثة آراء مختلفة، أحدهما يقول إن القرآن "مُحَدَّث" وآخر يقول إنه "حَدَّث" والرأي الثالث يقول إنه حادث. وكما رأينا، فإن الرأيين الأول والثاني هما مراجعة للرأيين الأقدم حول ما إذا كان القرآن "مخلوقاً" أم "غير مخلوق"، مع إحلال لفظ "مُحَدَّث" في الحالة السابقة محل لفظ "مخلوق" وإحلال لفظ "حَدَّث" في الحالة الأخيرة محل لفظ "مخلوق". والسبب في إحلال لفظ "مُحَدَّث" بدلا من "مخلوق" وصفا لخلق القرآن أو عدم قدمه هو أن لفظ مخلوق لم يستخدم للدلالة على مثل هذا الوصف. والسبب في إحلال لفظ "حَدَّث" بدلا من "غير مخلوق" على أنه وصف لعدم خلق القرآن أو أزليته هو أن تعبير "غير مخلوق" يمكن أن يعني أنه قديم لا بمعنى ما لا بداية له فقط بل بمعنى ما لا علة له كذلك، على حين أن لفظ "حَدَّث" مأخوذاً بمعنى الحدث المتصل، على حين يُقصد به القدم بمعنى اللابداية، لا يمكن أن يؤخذ أبداً بمعنى ما لا علة له. (٣٨) والرأي الثالث يرفض كلا من رأي السلف في أن القرآن "غير مخلوق" ورأي المعتزلة في أنه مخلوق (أو الرأي المكافئ له أي أنه مُحَدَّث أي أنه مخلوق)، في اللوح المحفوظ؛ ويُقدّم بديلا لهذين الرأيين الرأي القائل بأن القرآن "حادث"، يعني بذلك أنه مخلوق في ذات الله < تعالى > .

(٣٨) يقول مونتجمري وات W. Montgomery Watt في (ص ٢٨ - ٢٩) من مقالة له بعنوان: "Early Dis-cussions about the Qur'an", Muslim World, 40 (1950)، استخدمه "زهير الأثيري" (اقتبسناه فيما سبق في الحاشية رقم ٢) وعلى لفظ "حَدَّث" الذي استخدمه "أبو معاذ التومني" (اقتبسناه فيما سبق في الحاشية رقم ١٤ والحاشية رقم ١٥): "إن موقفهما بوجه عام مشابه لموقف أحمد [ابن حنبل]، لكنهما كانا مستعدين لبعض التنازلات. فما كان "زهير" ليعترف بأن القرآن "مخلوق"، لكن نظرا لأنه ظهر في زمان طُبِّق فيه على القرآن لفظ "مُحَدَّث" فإنه طَبَّقَهُ عليه. ولم يذهب "أبو معاذ" إلى أبعد من ذلك. فالقرآن لم يكن عنده "مُحَدَّثًا" بل "حَدَّثًا" (ربما بالأحرى "حَدَّثًا")، وهو ليس "مفعولاً" لكنه "الفعل" ذاته؛ وأنه حقا "كلام الله"، "وقائم بالله" لا بغيره. ولا يمكن نقد هذه الآراء بدقة بدون معرفة أكمل مما لدينا الآن للموقف العام بالنسبة للمتكلمين أصحاب المسألة؛ غير أنه من البين حقا أنهم بينما حاولوا باقتدار أن يتمسكوا بكل من الاعتقاد بأن القرآن كلام الله والاعتقاد بأنه ظهر في لحظة محددة من الزمان فإنهم لم يفهموا تماما ما كان أحمد يصبر عليه وهو أن القرآن يُعبّر عن شيء يتصل بذات الله.

ووفقاً لتأويلنا، فإن "زهيراً الأثيري" باستخدامه للفظ "مُحَدَّث"، و"أبا معاذ التومني" باستخدامه للفظ "حَدَّث" كانا متعارضين تماما فيما بينهما. "فزهير الأثيري" ينتمي إلى أولئك الذين زعموا أن القرآن "مخلوق" لكنه لسبب معين اعترض على استخدام اللفظ "مخلوق". و"أبو معاذ التومني" ينتمي إلى أولئك الذين زعموا أن القرآن "غير مخلوق" لكنه أيضا لسبب معين اعترض على استخدام التعبير "غير مخلوق".

الفصل الرابع

الإسلام والمسيحية

(١) التثليث والتجسد في القرآن

لا تتفق المذاهب المسيحية في التثليث والتجسد التي عرضها القرآن مع هذه المذاهب كما صاغتها "المجامع الكنسية". فالتألول المسيحي المعروض في القرآن كان يتكون من "الله" و"عيسى" و"مريم".^(١) وتبعاً لما صاغته المجامع كان يتكون من "الله" و"الكلمة"، أي المسيح الأزلي pre-existent و"روح القدس". ولم يُقدّم أي تفسير دقيق للتثليث المسيحي كما عرضه القرآن، وكون فرقة بعينها من الفرق المسيحية التي كانت موجودة من قبل قد بادرت، في زمن "محمد"، إلى اعتناق مثل هذا الرأي في التثليث^(٢)

(١) سورة المائدة: ١٧ . الإشارة هنا إلى قوله تعالى: ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ قُلْ فَمَنْ يَمْلِكُ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا إِنْ أَرَادَ أَنْ يُهْلِكَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ وَأُمُّهُ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا وَلِلَّهِ مَلَكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ۝﴾. وواضح أن هذه الآية الكريمة تبطل ألوهية المسيح المخلوق بإرادة الله، القادر وحده على أن يمنح كل الموجودات وجودها وأن يبقيا أو يسلب عنها وجودها بمشيئته الخالصة. ودليل ألوهيته أنه وحده الوجود الخالص المكتفى بذاته الواجب الوجود الواحد الأحد. على أن الإحالة إلى عقيدة التثليث في القرآن الكريم يجب أن تكون إلى الآيات الكريمة الآتية : ﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ فَآمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَلَا تَقُولُوا ثَلَاثَةً انْتَهُوا خَيْرًا لَكُمْ إِنَّمَا اللَّهُ إِلَهٌ وَاحِدٌ سُبْحَانَهُ أَنْ يَكُونَ لَهُ وَلَدٌ لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَكَفَى بِاللَّهِ وَكِيلًا ۝﴾ (١٧١) لَنْ يَسْتَكْفِ الْمَسِيحُ أَنْ يَكُونَ عَبْدًا لِلَّهِ وَلَا الْمَلَائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ وَمَنْ يَسْتَكْفِ عَنْ عِبَادَتِهِ وَيَسْتَكْبِرْ فَسَيَحْشُرْهُمْ إِلَيْهِ جَمِيعًا ۝﴾ (سورة النساء : ١٧١ - ١٧٢)، ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا إِلَهٌ وَاحِدٌ وَإِنْ لَمْ يَنْتَهُوا عَمَّا يَقُولُونَ لَيَمَسَّنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ عَذَابُ أَلِيمٍ ۝﴾ (٧٣) أَفَلَا يَتُوبُونَ إِلَى اللَّهِ وَيَسْتَغْفِرُونَهُ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ ۝﴾ (٧٤) مَا الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ وَأُمُّهُ صِدِّيقَةٌ كَانَا يَأْكُلَانِ الطَّعَامَ انْظُرْ كَيْفَ نُبَيِّنُ لَهُمُ الْآيَاتِ ثُمَّ انْظُرْ أَنَّى يُؤْفَكُونَ ۝﴾ (سورة المائدة: ٧٣ - ٧٥)، ﴿وَإِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ أَأَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّي إِلَهَيْنِ مِنْ دُونِ اللَّهِ قَالِ سُبْحَانَكَ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي بِحَقِّ إِنْ كُنْتَ قُلْتَهُ فَقَدْ عَلِمْتَهُ تَعْلَمَ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ ۝﴾ (سورة المائدة: ١١٦). وفي هذه الآيات الكريمة تمييز قاطع بين طبيعة الوجود الإلهي الواحد المكتفى بذاته وطبيعة الوجود المخلوق، الذي يستمد وجوده من واجب الوجود وليس له بذاته أن يوجد بالضرورة بل وجوده واستمراره في الوجود معلق بالمشيئة الإلهية. (المترجم)

(٢) انظر ملاحظات G. Sale and E. M. Wherry في ترجمتها للقرآن (الآية ١٦٩ من سورة النساء):
L. Horst, Der Metropolit Elias von Nisibis Buch Vom Beweis der Wahrheit
des Glaubens (1886), p. 6, n. 1.

هو أمرٌ يصعب تفسيره. كل ما يمكن قوله في هذا الموضوع هو أن ما جاء به القرآن من أمرين فارقين عن تصور المجامع الكنسية للتثليث لم يكن بلا سابقة. فإحلال "عيسى"، أى المسيح المولود محل المسيح الأزلى، الذى هو العضو الثانى فى الثالوث له سابقة فى تصور الثالوث على نحو ما يوجد فى "العهد الجديد" وعند "الآباء الرسولين" (*). (٣) أما فيما يتعلق بإحلال "مريم" محل "روح القدس" باعتبارها العضو الثالث فى الثالوث، فيمكن أن يكون له سابقة فى تصور من التصورات التى يمكن أن تتجلى فيما اقتبسها "أوريجن" من "إنجيل العبريين" *gospel of the Hebrews* (**)، من قول المسيح "أُمى، روح القدس". (٤) وفيما يتصل بعقيدة التجسد التى كانت تعنى فى المسيحية تجسد مولود أزلى *begotten pre-existent* فى المسيح المولود، وهو ما ترتب عليه وفقا لصياغة المجامع للمذهب وجود طبيعتين "لعيسى": طبيعة إلهية وطبيعة بشرية، فقد آمن المسيحيون، كما بين القرآن (***)، بأن عيسى مولود لله وأنه ابن الله المولود، وبما أنه الابن المولود لله فهو "إله" مثل أبيه، (٥) وأنه إله بالكلية، وعلى هذا فهما من طبيعة واحدة هى طبيعة إلهية. هذا التصور، لطبيعة واحدة إلهية فى عيسى، الذى ينسبه القرآن إلى المسيحيين عموما، يعكس رأى أصحاب الطبيعة الواحدة *Monophysites*.

والقرآن إلى جانب تقريره لهذين المذهبين يضطلع بمهمة دحضهما كذلك، فيذهب إلى أن هذين المذهبين هما تحريف لحق بالتعاليم الأصلية لعيسى عن نفسه، والآيات

(*) الآباء الرسوليون: هم آباء الكنيسة فى القرنين الأول والثانى الميلاديين، (المترجم)

(٣) انظر. *The Philosophy of the Church Fathers*, pp. 155- 191.

(**) إنجيل العبريين: هو أحد الأناجيل العديدة التى كانت موجودة لدى المسيحيين فى القرنين الأول والثانى الميلاديين، وهى التى أديننت جميعها تباعا فيما بعد وغدت أناجيل غير معتمدة بخلاف الأناجيل الأربعة المعترف بها. (المترجم)

(٤) Origen, 1n Joan. 11. 6 (PG14, 132C); ed. Brooke, 11, 12 (1, 73); ed. Preuschen. (***) وذلك فى قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ بَلْ لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلُّ لَّهُ قَانُونٌ ۖ﴾ (سورة البقرة: ١١٦). وقوله تعالى: ﴿بَدِيعَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ أَنَّى يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُنْ لَهُ صَاحِبَةً وَخَلَقَ كُلُّ شَيْءٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (سورة الأنعام: ١٠١).

(٥) سورة البقرة: ١١٦؛ سورة الأنعام: ١٠١؛ سورة المائدة: ١٨.

القرآنية التي تعبر عن معارضة هذين المذهبين المسيحيين في التثليث والتجسد هي الآيات التالية : ١ - ﴿فَآمَنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَلَا تَقُولُوا ثَلَاثَةً﴾.. (سورة النساء: ١٧١)؛ ٢ - ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَلَاثٌ ثَلَاثَةٌ وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا إِلَهُ وَاحِدٌ﴾.. (سورة المائدة: ١١٦)؛ ٣ - ﴿وَإِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ أَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّي إِلَهَيْنِ مِنْ دُونِ اللَّهِ قَالَ سُبْحَانَكَ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي بِحَقٍّ﴾.. (سورة المائدة: ١١٦)؛ ٤ - ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ﴾ (سورة المائدة: ١٧)؛ ٥ - ﴿مَا الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ إِلَّا رَسُولٌ﴾.. (سورة المائدة: ٧٥)؛ ٦ - ﴿ذَلِكَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ قَوْلَ الْحَقِّ الَّذِي فِيهِ يَمْتَرُونَ﴾ (٣٤) مَا كَانَ لِلَّهِ أَنْ يَتَّخِذَ مِنْ وَلَدٍ سُبْحَانَهُ... (سورة مريم: ٣٤-٣٥)؛ ٧ - ﴿وَقَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ...﴾ (سورة البقرة: ١١٦)؛ ٨ - ﴿... أَنِّي يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُنْ لَهُ صَاحِبَةً﴾.. (سورة الأنعام: ١٠١)؛ ٩ - ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ عِزَّى ابْنُ اللَّهِ﴾ (٦) وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ ذَلِكَ قَوْلُهُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ يُضَاهِئُونَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَبْلُ.. (سورة التوبة: ٣٠)؛ ١٠ - ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ﴾ (سورة الإخلاص: ٣). ويمكن أن تؤخذ هذه الآية الأخيرة على اعتبار

(٦) إن القول بأن اليهود قد اعتقدوا أن عزيرًا ابن الله يستند إلى التراث اليهودي. وللوقوف على تفسيرات تبين كيف حدث أن قال "محمد ﷺ" هذه العبارة انظر ملاحظات: G.Sale, E. M. wherry: وكذلك Maul-vi Muhammad Ali في ترجماتهم للقرآن سورة التوبة الآية ٢٠، وأيضاً A. Geiger, Washat Ma-hammed aus dem Judenthume aufgenommen, pp. 16, 194 (1 st. ed), pp. 15, 191 (2 nd ed.)

وأيضاً: L. Ginsberg, Legends of Steinschneider, Polemische, p.176, n. 17. وطبقاً "لابن حزم" (الفصل، ج١ ص٩١) "فإن الصدوقية... يقولون من بين سائر اليهود إن العزير هو ابن الله، تعالى عن ذلك. وكانوا بجهة اليمن؛ وانظر: (S. Poznanski, Ibn Hazm uber Jüdische secten," J QR, 16: 769 (1903- 4).

وبالإشارة إلى هذه الآية القرآنية، فإن "ابن ميمون" - في رسالة له إلى أحد الأشخاص - بعد تقريره أن المسلمين، من وجهة نظر الشريعة، ليسوا كما يُقال عنهم "وثنيين" أي مشركين - يضيف قائلاً عنهم: "ولأنهم يُزيفون ويكذبون ويقولون إننا <أى اليهود> نقول إن لله ابناً، سوف لا نكذب نحن بالمثل بشأنهم ونقول إنهم مشركون. ولئن هؤلاء المتهمين الكذبة يشهد "الكتاب المقدس" على وجود أولئك الذين ينطقون كذباً" [PS. 144: 8, 11]، وإننا لنحجم عن اتهامهم كذباً وذلك يشهد على أن "بقية إسرائيل لا يفعلون إثماً، ولا يتكلمون بالكذب ولا يوجد في أفواههم لسان غش" (سفر صفنيا ٢: ١٢)، Teshubot ha-Rambam, n. 160, p. 34d (kobes 1); n. 369, p. 335 (ed. Freimann).

أنها تستهدف اعتراف المسيحيين بأنه، على حين أن الله يلد، فإنه ليس مولوداً،^(٧) وهكذا تحتج عليهم بأنه، كما أن الله - فيما يعترفون - لم يولد فهو بالمثل كذلك لم يلد. بالإضافة إلى تقرير هذين المذهبين ودحضهما يقدم القرآن رؤيته الخاصة لميلاد عيسى، وذلك في آيتين: في آية منهما يلعب اللفظ "روح" دوراً رئيسياً في ميلاده وهو ما يمكن رده على هذا إلى إنجيل "متى" وإنجيل "لوقا"، لكنه أقرب إلى إنجيل "لوقا". وفي الآية الأخرى يظهر لفظ "الكلمة" أساساً وهو ما يمكن رده على ذلك إلى إنجيل "يوحنا".

الآيات التي تتركز فيها قصة ميلاد "يسوع" حول لفظ "روح"، هي:
 ١ - ﴿... فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا ... قَالَ إِنَّمَا أَنَا رَسُولُ رَبِّكِ لِأَهَبَ لَكِ غُلَامًا زَكِيًّا (١٩) قَالَتْ أَنَّى يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَلَمْ يَمْسَسْنِي بَشَرٌ وَلَمْ أَكْ بَغِيًّا (٢٠) قَالَ كَذَلِكَ قَالَ رَبُّكِ هُوَ عَلَيَّ هَيِّنٌ وَلِنَجْعَلَ آيَةً لِلنَّاسِ وَرَحْمَةً مِنَّا وَكَانَ أَمْرًا مَّقْضِيًّا (٢١) فَحَمَلَتْهُ فَانْتَبَذَتْ بِهِ مَكَانًا قَصِيًّا﴾ (سورة مريم: ١٧-٢٢). ٢ - ﴿وَأَلْتَمِسْ أَرْحَمَ مَكَانٍ لِّتَرْضَى رَبَّكَ وَلَئِنَّ رَحْمَتَ رَبِّكَ لَكَ وَاسِعَةٌ (٢٣) وَرَضِيَ رَبُّكَ فَبَهِجَكَ لَخَلْقِكَ وَفِى رَحْمَتِكَ وَاسْتَخْلَصَ لَكَ مِن تَحْتَ هَآءِ أَهْلًا نَّكِرًا (٢٤) لَّا يَخَفُونَ شَيْئًا مِّنَ الظَّالِمِينَ (٢٥)﴾ (سورة النبا: ٩١). ٣ - ﴿وَمَرْيَمُ ابْنْتِ عِمْرَانَ الَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهِ مِن رُّوحِنَا ...﴾ (سورة التحريم: ١٢).

في هذه المواضع الثلاثة يُستخدم اللفظ "روح" بمعنيين مختلفين. في الآيات (١٧-٢٢ من سورة مريم) يصف الروح نفسه بأنه رسول الله أرسله ليعلن مريم بميلاد عيسى، وفي القيام بهذه المهمة يتمثل الروح لها في هيئة بشر. ومن الواضح تماماً أن ذلك يجعل من الروح في هذه الآيات الملاك "جبريل" نفسه الذي قال "لمريم"، تبعا لإنجيل "لوقا"^(٨): "وها أنت ستحبلين وتلدن ابناً وتسمينه يسوع".^(٩) "فرسول" الله هنا، إذن،

(٧) انظر: "The Philosophy of the Church Fathers," 1, pp. 292, 339.

(٨) إنجيل "لوقا" (الإصحاح الأول: ٢٦-٢٨)، حيث نقرأ: "وفي الشهر السادس أرسل جبرائيل الملاك من الله إلى مدينة من الجليل اسمها ناصرة إلى عذراء مخطوبة لرجل من بيت داود اسمه يوسف. واسم العذراء مريم. فدخل إليها الملاك وقال سلام لك أيتها المنعم عليها. الرب معك. مباركة أنت في النساء".

(٩) إنجيل "لوقا"، الإصحاح الأول: ٣١. وهكذا نجد الآية ٢٤ من الإصحاح السادس عشر في إنجيل لوقا حوى: "فرقع عينيه في الجحيم وهو في العذاب ورأى إبراهيم من بعيد ولعازر في حضنه. فنادى وقال يا أبى إبراهيم أرحمنى وأرسل لعازر ليبلّ طرف إصبعه بماء ويبرد > تتعكس في القرآن" في الآية ٤٨ من سورة الأعراف > والتي يقول تعالى فيها: ﴿وَنَادَى أَصْحَابُ الْأَعْرَافِ رِجَالًا يَعْرِفُونَهُمْ بِسِيمَاهُمْ قَالُوا مَا أَغْنَىٰ عَنْكُمْ جَمْعُكُمْ وَمَا كُنْتُمْ تُسْكِبُونَ﴾، والآية ٢٥ من الإصحاح السادس عشر في إنجيل "لوقا"

وكما جاء في موضع آخر من "القرآن"، هو الملاك الذي أرسله الله، (١٠) والذي يتمثل، شأن الملائكة المذكورين في "الكتاب المقدس" وفي "القرآن" أيضا، (١١) في صورة بشر. وفضلا عن ذلك، فإنه يمكننا أن نفهم أيضا، من التوحيد بين الروح والملاك، أن الروح كان ملاكًا على الحقيقة، لكنه كان مخلوقا، لأن الملائكة، حسبما يقرره القرآن، هم عباد خلقهم الله كما خلق آدم. (١٢)

وفي الآيات لا يتعين كيف حملت مريم. وما جاء في الآية من قول روح القدس: ﴿أَنَا رَسُولُ رَبِّكَ لِأَهْبَ لَكَ غُلَامًا زَكِيًّا﴾ إنما يعنى فحسب أنه جاء ليعلم أن الله قد وهبها غلاما. ومن الآيات الأخرى، يُقال، على أية حال، إن الله نفخ في مريم من روحه فولدت بذلك عيسى. وتعبير ﴿فَنَفَخْنَا فِيهَا مِنْ رُوحِنَا﴾ وتعبير ﴿الَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهِ مِنْ رُوحِنَا﴾ اللذان وردا في هذه الآيات ربما أوحيا فيما يبدو بتعبير ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾ (١٣) المستخدم في موضع آخر من القرآن فيما يتعلق بخلق آدم، وهناك فيما يتعلق بخلق آدم، يرد لفظ "الروح" في التعبير الموازي له في سفر التكوين: "ونفخ في أنفه نسمة حياة"، (١٤) والذي يعنى دون ريب مجرد روح مانحة للحياة. ويشير هذا فيما يبدو، عندما نتابع ما جاء في إنجيل "لوقا" من أن ملاكا أخبر مريم بميلاد عيسى، إلى أن القرآن لا يتابع في بيانه أن الملاك أيضا

= > وهى: "فقال إبراهيم يا بنى اذكر أنك استوفيت خيراتك فى حياتك وكذلك لعازر البلياء. وهو الآن يتعزى وأنت تتعذب < تتعكس في القرآن في الآية ١٩ من سورة الأحقاف > والتي يقول تعالى فيها: ﴿وَلِكُلِّ دَرَجَاتٍ مِمَّا عَمِلُوا وَلِيُوقِيَهُمْ أَعْمَالَهُمْ وَهُمْ لَا يَظْلَمُونَ﴾" (انظر: Noldeke, Sketches From Eastern History, p. 31).

ومن الواضح أن ملاحظة المؤلف هذه، والتي رجع فيها إلى "نولدكه"، كانت بقصد التقاط ما يتشابه بين ما ذكر في القرآن وما ورد في الأناجيل عن وقائع حياة السيد المسيح وتعاليمه، وذلك في محاولة لإرجاع القرآن الكريم إلى مصدر عبراني وللترويج لفرضية قديمة تقول إن محمدا قد تعلم القرآن من أحبار اليهود ورجال النصارى. وهو ما تكفل القرآن الكريم بالرد عليه. هذا إلى جانب أن مثل هذا الموقف يكشف عن تجاهل المغزى العميق الذى يوليه القرآن الكريم لوحدة الكلمة الإلهية فى مناسبات الوحي المتتالية فى رسالات الأنبياء عليهم السلام. (المترجم)

(١٠) سورة هود: ٧٢.

(١١) سورة الأنعام: ٩.

(١٢) سورة الأعراف: ١١.

(١٣) سورة الحجر: ٢٩؛ سورة ص: ٧٢؛ سورة السجدة: ٩.

(١٤) سفر التكوين، الإصحاح الثانى: ٧.

قد أخبرها "وقال لها الروح القدس يحل عليك.. فلذلك أيضا القدوس المولود منك يدعى ابن الله".^(١٥) وتبعاً للقرآن، فإن ميلاد عيسى، كخلق آدم، بأن نفخ الله في فرج مريم روحاً مانحة للحياة، وهكذا خلق عيسى إنساناً. وفي موضع آخر يقول القرآن: ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَى عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾. (سورة آل عمران: ٥٩). هذا هو ما جاء في القرآن بديلاً لما ورد في إنجيل "لوقا": "الروح القدس يحل عليك".

والآيات التي تتمحور فيها قصة ميلاد عيسى حول لفظ "الكلمة" هي:
 ١ - الآية التي نادى الملائكة فيها زكريا وبشرته بغلام اسمه يحيى ﴿مُصَدِّقًا بِكَلِمَةٍ مِّنَ اللَّهِ﴾ (سورة آل عمران: ٣٩)، والآية التي قال فيها الملاك (*) لمريم: ﴿يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِّنْهُ﴾ (آل عمران: ٤٥)؛ والآية التي تقول: ﴿قَالَتْ رَبِّ أَنَّى يَكُونُ لِي وَلَدٌ وَلَمْ يَمَسِّنِي بَشَرٌ قَالَ كَذَلِكَ اللَّهُ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ (سورة آل عمران: ٤٧).

يتجلى في هذه الآيات عن "الكلمة" ما ورد في إنجيل "لوقا" وإنجيل "يوحنا" معاً. فالقرآن استعار من إنجيل "لوقا" قصة إعلان الملاك لزكريا بولادة ابنه "يحيى"^(١٦) كما استعار إعلان الملاك "جبريل" لمريم أنها سوف تحمل وتلد ابناً.^(١٧) واستعار القرآن من إنجيل "يوحنا" عبارة تقول: إن يوحنا المعمدان > يحيى بن زكريا عليهما السلام < "جاء للشهادة، ليشهد للنور"^(١٨) الذي كان في "الكلمة"^(١٩) وتبعاً لذلك تقول

(١٥) إنجيل "لوقا"، الإصحاح الأول: ٣٥.

(*) ورد في الآية القرآنية لفظ "الملائكة بصيغة الجمع وليس المفرد. (المترجم)

(١٦) إنجيل "لوقا"، الإصحاح الأول: ١١-١٣.

(١٧) إنجيل "لوقا"، الإصحاح الأول: ٣٦-٣١.

(١٨) إنجيل "يوحنا"، الإصحاح الأول: ٧.

(١٩) إنجيل "يوحنا"، الإصحاح الأول: ٤.

ولا نقبل، بالطبع، ما يذكره المؤلف هنا صراحةً من أن القرآن استعار عناصر قصة ميلاد المسيح من روايات إنجيلية >في إنجيلي "لوقا" و"يوحنا"<، ولا نقبل كذلك ما سيذكره بعد ذلك من محاكاة التعبير القرآني لصياغات عبرية في "الكتاب المقدس" (p.309)، وذلك للأسباب الآتية:

أولاً: في هذا إغفال لطبيعة الدعوات الدينية المتتابعة التي تواكب ارتقاء الوعي الإنساني على وجه العموم؛ فالدعوات الدينية كانت تأتي وهي تلزم لزمانها كل اللزوم، يتمثل لزومها في كونها مصححة ومتممة لأسس الدعوات السابقة لا ناقضة أو مقوضة لها. وهو أمر نبه إليه القرآن الكريم في مواضع كثيرة، وفي هذا الإطار جاءت إشارات إلى الرسالات السابقة على الإسلام ومن بينها اليهودية والمسيحية.

=

الآية القرآنية عن "يحيى بن زكريا": ﴿مُصَدِّقًا بِكَلِمَةٍ مِّنَ اللَّهِ﴾، وعن إعلان مريم بالحمل وولادة طفل تقول الآية القرآنية ﴿.. إِنَّ اللَّهَ يُشْرِكُ بِكَلِمَتِهِ ..﴾ (سورة آل عمران: ٤٥). لكن القرآن لا يتبع ما جاء في إنجيل "يوحنا" في وصف "الكلمة" بأنها المسيح الأزلي pre-existent، الموجود في الحقيقة، والذي تجسّد في عيسى المولود. "فالكلمة" في القرآن تعني كلمة التكوين "التي أحدث الله بها حمل عيسى وولادته من غير أب. وهي نفس كلمة "كن"، وتبعاً للقرآن، فإن كلمة "كن"، هي التي خلق الله بها السموات

= ثانياً: في مثل قول المؤلف تغافل لظروف الدعوة الإسلامية منذ بدء نشأتها في بيئة عربية أمية، وحتى أهل الكتاب فيها لا يعرفون "الكتاب" إلا أمانى. فكيف والقرآن جاء كاشفاً للأستار وفرقانا بين الحق والباطل متحدياً الكافة أن يأتوا بمثله إن كانوا صادقين. وهل كان القرآن، وهذه طبيعته الفائقة، في حاجة إلى الإهابة بمتشابهات متصدّعة أو موازنات متفرّقة تعينه، هي في ذاتها مظنونة وغير مجمع عليها، بعد أن جاءت أصحابها البيّنة؛ ولعلّ المجامع المتتالية خير شاهد على تصدع الإجماع على أصول العقيدة!

ثالثاً: ليس القرآن الكريم كتاباً من كتب التاريخ كما أنه ليس كتاباً في القصص الديني أو غير الديني وما جاء فيه من قصص إنما رسمت غاياته المشيئة الإلهية وحددت له حدوده: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا رِسَالًا مِن قَبْلِكَ مِنْهُمْ مَن قَصَصْنَا عَلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَن لَّمْ نَقْصُصْ عَلَيْكَ﴾. سورة غافر: ٧٨؛ ﴿وَرِسَالًا قَدْ قَصَصْنَاهُمْ عَلَيْكَ مِنْ قَبْلُ وَرِسَالًا لَّمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ ..﴾ سورة النساء: ١٦٤. ومن الضروري أن نلاحظ أن هذا القصص جاء مجعلاً بحيث خلا في بعض الأحيان من الأركان الثلاثة للواقعة التاريخية: أي الزمان والمكان والشخص وخلا أحياناً أخرى من ركن منها أو أكثر وذلك على غير ما هو معهود من "معنى" التاريخ عند المؤرخين. فالقصص القرآني يستهدف الإنباء عن حقيقة الإيمان ومعالمه بالحق الذي لا مرأى فيه: ﴿نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ نَبَأَهُم بِالْحَقِّ﴾ (سورة الكهف: ١٣)، كما يجيء تأكيداً لصدق الرسالة وبيّناً للإعجاز في وجوه كثيرة منها الإنباء الصادق عن أخبار الماضين المغيبة التي لم يقرأها محمد ﷺ في كتاب معروف ولا تعلمها من أحد من قومه ولا من أهل الكتاب. وفي القرآن بيان لإلهية مصدر القصص الذي لم يكن يعرفه النبي صلي الله عليه وسلم ولا قومه قبل الوحي، وفي ذلك يقول تعالى: ﴿نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ بِمَا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ هَذَا الْقُرْآنَ وَإِن كُنتَ مِن قَبْلِهِ لَنِ الْغَافِلِينَ﴾ (سورة يوسف: ٣)، وبذلك يكشف عن حدود المعرفة الضيقة بأخبار الماضين قبل الوحي.

رابعاً: يبين القرآن أن القصص ليس غاية في ذاته وإنما يجيء لتثبيت قوادر النبي في مواجهة سطوة المعاندين ويجيء موعظةً وذكرى: ﴿وَكَلَّا نَقْصُصْ عَلَيْكَ مِنْ أَنبَاءِ الرُّسُلِ مَا نَشِئْتُ بِهِ فُؤَادَكَ وَجَاءَكَ فِي هَذِهِ الْحَقِّ وَمَوْعِظَةٌ وَذِكْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ (سورة هود: ١٢٠)

خامساً: ينبّه المؤلف ذاته إلى ما جاء في القرآن من إنكار لألوهية عيسى ومن تأكيد لولادته من عذراء، وهو ما يجعله مختلفاً في ذلك تماماً عن روايات الأناجيل المعتمدة، اللهم إلا ما جاء في مثل إنجيل "الإبيونيين" الذي يرفضه المسيحيون. كما أن المؤلف على بيّنة بالانشقاقات العديدة والمواقف المتباينة في التاريخ المسيحي حول اعتماد نصوص بعينها وإدانة سواها. فهل إذا ما تطابقت رواية قرآنية مع واحدة من سوابقها الدينية الصحيحة يُقال عنها إذن إنها استعارة! (ويراجع أيضاً ما أثبتناه تعليقا على الحاشية رقم ٩ السابقة). (المترجم)

والأرض،^(٢٠) وهي بذلك تعكس التعبير العبري yehi > وهو ما يساوى فى العربية "ليكن" > المستخدم باطراد فى قصة الخلق فى الإصحاح الأول من "سفر التكوين". وتوجد أيضا فى آيات أخرى إichاءات مماثلة بأن ولادة "يسوع" المعجزة من عذراء، مثل الخلق المعجز للعالم، إنما تمت فحسب بكلمة الله "كن".^(٢١)

وبوسعنا أن نبني من كل هذه الآيات قصة مترابطة لميلاد عيسى على نحو ما جاءت فى القرآن. فإله أرسل ملاكا يُشار إليه بكلمة ﴿رُوحَنَا﴾ (سورة مريم: ١٧) > أى روح الله < لكي يبشر مريم بولادة ابنها. وذلك الابن الذى أراد الله أن يولد يُشار إليه بأنه ﴿رَحْمَةً مِنَّا﴾ (سورة مريم: ٢١)، وبأنه ﴿كَلِمَةً مِنَ اللَّهِ﴾ (سورة آل عمران: ٣٤) (*) وبأنه ﴿كَلِمَةً مِنْهُ﴾ (سورة آل عمران: ٤٥). وكانت ولادة الابن من العذراء على نحو معجز بنفخ الله روحا فى أمه، يشار إليه بكلمة ﴿رُوحَنَا﴾ (سورة مريم: ٢١؛ سورة التحريم: ١٢)، ويقول الله ﴿كَنْ﴾ (سورة آل عمران: ٤٧؛ سورة مريم: ٣٥). هذه الرواية المترابطة لميلاد عيسى نجدها فى الآية التالية ﴿.. إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ ..﴾ (سورة النساء: ١٧١). وفى ضوء الآيات الأخرى، تفيد هذه الآية أن عيسى، المشار إليه بأنه ﴿كَلِمَةً مِنَ اللَّهِ﴾، قد أودعه الله فى مريم على نحو معجز بقوله تعالى "كن" وينفخه فى مريم روحا يُسمى ﴿رُوحَنَا﴾.

هكذا يوجد فى القرآن إنكار لالوهية عيسى على حين يؤكد القرآن ولادة عيسى المعجزة من عذراء. ولم يكن هذا الرأى غير مسبوق. إذ يُقال إن بعض الإبيونيين Ebionites (**)، الذين لم يقبلوا الرأى المسيحى الكاثوليكي فى ألوهية المسيح، ظلوا معتقدين أن

(٢٠) يسيرة يس: ٨١، ٨٢. والإشارة هنا إلى قوله تعالى: ﴿أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلَىٰ وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ (٨١)﴾ إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون ﴿٨٢﴾. (سورة مريم: ٣٥).

(*) ليس فى الآية ٣٤ من سورة آل عمران، كما يشير المؤلف هنا، ما يفيد ذلك. وفى الآية ٣٩ من نفس السورة يجىء التعبير بـ ﴿كَلِمَةً مِنَ اللَّهِ﴾ إشارة إلى "يحيى" لا إلى "المسيح"، عليهما السلام. (المترجم)

(**) الإبيونيون: اسم لفرق متباينة يهودية ومسيحية من أتباع "إبيون" Ebion، وقد انتشرت على الخصوص فى الشرق المسيحى وظل لها أتباع حتى أواخر القرن الرابع الميلادى. ولهم إنجيل خاص بهم مَنون بالآرامية وفيه إنكار لالوهية عيسى واعتباره مجرد بشر رسول متفقا فى ذلك مع ما يجىء فى القرآن الكريم. (المترجم)

"عيسى وُلد من عذراء".^(٢٢) وكان هذا أيضا هو رأي تيودوتس البيزنطي Theodotus Byzantium^(*)، لأنه سلّم بأن عيسى، برغم "ولادته من عذراء تبعا لمشيئه الآب"، كان إنسانا^(٢٣) أو "مجرد إنسان".^(٢٤)

Origen, Cont. Cels. v. 61. (٢٢)

(*) تيودوتس: (في القرن الثاني الميلادي). أعلن أن المسيح كان إنسانا مسحه "روح القدس" عند تعميده بعد ولادته فأصبح بذلك مسيحا. وقد أصدر البابا "فيكتور" قرارا بحرمانه من الكنيسة، (المترجم)

Hippolytus, Refut. omn. Haer. v11, 35, 2. (٢٣)

Idem, Adv. Haer. Noeti 3. (٢٤)

(٢) التثليث والتجسد في علم الكلام

بعد ظهور الإسلام بقليل، ومع فتح سوريا، اتصل المسلمون بالمثلثين الرسميين للمسيحية. ومن هؤلاء تعلم المسلمون صيغة التثليث التي أقرتها المجامع، وهو التثليث الذي ظهر فيه إلى جانب الله عضوان آخران في ثالوث إلهي هما: المسيح الأزلي المسمى "بالكلمة" وروح القدس "الأزلي" pre-existent Holy Spirit. ويمكن فهم الكيفية التي علم المسلمون بها المعنى الحقيقي للعقائد المسيحية في التثليث والتجسد من مصدرين كلاهما يرجع إلى القرن الثامن الميلادي. المصدر الأول هو مناظرة متخيلة بين مسلم ومسيحي أُلِّفها "يحيى الدمشقي" قبل سنة ٧٥٤م؛ والمصدر الثاني هو مناظرة حقيقية بين "مار طيموثاوس" Mar Timothy (*) بطريرك الكنيسة الشرقية السريانية وبين الخليفة "المهدي"، عُقدت في سنة ٧٨١م.

في مناظرة "يحيى الدمشقي" المتخيلة بين مسلم ومسيحي، والتي كنا قد رجعنا إليها من قبل،^(١) رأينا كيف بين "المسيحي" "للمسلم" أنه تبعا للاعتقاد المسيحي فإن لفظ "كلمة" الذي يُطلق على المسيح إنما يشير إلى مسيح أزلي pre-existent Christ، ورأينا كيف افترض المسيحي، دون أن يتناقض بذلك مع المسلم، أن لفظ "الكلمة" الذي يُطلق على "عيسى" في القرآن يشير أيضا إلى مسيح أزلي. ويمكن أن نرى بالمثل، في المناظرة الحقيقية التي انعقدت بين "مار طيموثاوس" وبين الخليفة "المهدي"، كيف جاهد "طيموثاوس" ليشرح للخليفة أن "الكلمة" التي يوصف بها ابن الله إنما تشير إلى مسيح أزلي، يجب التمييز بينه وبين المسيح المولود.^(٢)

في المناظرة المتخيلة عند "يحيى الدمشقي" يسأل المسلم المسيحي "بماذا تُسمى المسيح؟" فيجيبه المسيحي قائلا: إن المسيح هو "كلمة الله". لكن عند الإجابة على سؤال

(*) طيموثاوس: من النسطورية السريان. كان جاثليقا من سنة ٧٨٠ - ٨٢٣ م، ويُعرف بطيموثاوس الكبير. (المترجم)

(١) انظر فيما سبق ص ٢٤٦ - ٢٤٧.

(٢) A. Mingana, 'Timothy's Apology For Christianity' pp. 17- 19.

المسيحي للمسلم: "بماذا يسمّى المسيح في كتابك المقدس؟ < أى القرآن > فإن المسيحي يفترض أن المسلم يكون مجبراً على الإجابة بقوله: في كتابي المقدس < أى فى القرآن > يُسمّى المسيح روح الله وكلمته"،^(٢) وهنا يترك المسيحي هذا الجواب يمرّ دون تعليق. وعلى أية حال، فإننا نلاحظ فى المناظرة الحقيقية بين "تيموثاوس" والخليفة "المهدى" كيف يُخبر "تيموثاوس" الخليفة بأن لفظ "الكلمة" عندما يُطلق على "الابن" فإنه يشير إلى المسيح الأزلى pre-existent؛ وكيف أن الخليفة، عندما يُذكر التثليث فإنه يتحدث عنه فى الحال، تبعاً لصياغة المجامع الكنسية، أى على أنه مكوّن من "الأب والابن وروح القدس"^(٤) لا على أنه مكوّن من الله وعيسى ومريم؛ وفق ما ورد فى صياغات القرآن له^(*)؛ ونلاحظ كيف يشرع الخليفة، وصياغة المجامع للتثليث فى ذهنه، فى سؤال تيموثاوس قائلاً له: "ما الفرق بين "الابن" و"الروح" وكيف أن الابن ليس هو الروح ولا الروح هو الابن؟"^(٥) هذان المصدران يُقدّمان لنا فكرة عن الكيفية التى عرف بها أوائل المسلمين شيئاً فشيئاً، من خلال اتصالهم بالمثلثين الرسميين للمسيحية، معنى عقيدة التثليث على الحقيقة.^(٦) ولستُ أعرف مما هو مسجل حالياً كيف وفق هؤلاء

John of Damascus, Disputatio (PG96, 1341 C; PG 94, 1586 A); (٢)

وانظر: Abucara, Opuscula xxv (PG 97, 1593 B).

Mingana, Timothy's Apology, p. 22. (٤)

(*) ليس فى القرآن صياغات مقرّرة < هكذا بصيغة الجمع > لعقيدة التثليث، وكل ما ورد فى هذا الشأن هو بيان ما يعتقدّه المسيحيون من تأليه لعيسى ولأمه مريم عليهما السلام وبيان براءة عيسى من هذا الاعتقاد. وذلك فى قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ أَأَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّي إِلَهَيْنِ مِنْ دُونِ اللَّهِ قَالِ سُبْحَانَكَ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي بِحَقِّ إِنْ كُنْتَ قُلْتَهُ فَقَدْ عَلِمْتَهُ تَعْلَمَ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ (١١٦) مَا قُلْتَ لَهُمْ إِلَّا مَا أَمَرْتَنِي بِهِ أَنْ عِبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ وَكُنْتَ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا مَا دُمْتَ فِيهِمْ فَلَمَّا تَرَفَيْتَنِي كُنْتَ أَنْتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ وَأَنْتَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ (سورة المائدة: ١١٦-١١٧). (المترجم)

ibid, p. 25. (٥)

(٦) يحتج كاتب مسلم معاصر هو "مولوى محمد على" Maulavi Muhammed Ali، فى ترجمته لعاني القرآن (٢٧٣، ٢٧٤، ٢٨٤، ٢٨٥، ٢٨٦، ٢٨٧، ٢٨٨، ٢٨٩، ٢٩٠، ٢٩١، ٢٩٢، ٢٩٣، ٢٩٤، ٢٩٥، ٢٩٦، ٢٩٧، ٢٩٨، ٢٩٩، ٣٠٠، ٣٠١، ٣٠٢، ٣٠٣، ٣٠٤، ٣٠٥، ٣٠٦، ٣٠٧، ٣٠٨، ٣٠٩، ٣١٠، ٣١١، ٣١٢، ٣١٣، ٣١٤، ٣١٥، ٣١٦، ٣١٧، ٣١٨، ٣١٩، ٣٢٠، ٣٢١، ٣٢٢، ٣٢٣، ٣٢٤، ٣٢٥، ٣٢٦، ٣٢٧، ٣٢٨، ٣٢٩، ٣٣٠، ٣٣١، ٣٣٢، ٣٣٣، ٣٣٤، ٣٣٥، ٣٣٦، ٣٣٧، ٣٣٨، ٣٣٩، ٣٤٠، ٣٤١، ٣٤٢، ٣٤٣، ٣٤٤، ٣٤٥، ٣٤٦، ٣٤٧، ٣٤٨، ٣٤٩، ٣٥٠، ٣٥١، ٣٥٢، ٣٥٣، ٣٥٤، ٣٥٥، ٣٥٦، ٣٥٧، ٣٥٨، ٣٥٩، ٣٦٠، ٣٦١، ٣٦٢، ٣٦٣، ٣٦٤، ٣٦٥، ٣٦٦، ٣٦٧، ٣٦٨، ٣٦٩، ٣٧٠، ٣٧١، ٣٧٢، ٣٧٣، ٣٧٤، ٣٧٥، ٣٧٦، ٣٧٧، ٣٧٨، ٣٧٩، ٣٨٠، ٣٨١، ٣٨٢، ٣٨٣، ٣٨٤، ٣٨٥، ٣٨٦، ٣٨٧، ٣٨٨، ٣٨٩، ٣٩٠، ٣٩١، ٣٩٢، ٣٩٣، ٣٩٤، ٣٩٥، ٣٩٦، ٣٩٧، ٣٩٨، ٣٩٩، ٤٠٠، ٤٠١، ٤٠٢، ٤٠٣، ٤٠٤، ٤٠٥، ٤٠٦، ٤٠٧، ٤٠٨، ٤٠٩، ٤١٠، ٤١١، ٤١٢، ٤١٣، ٤١٤، ٤١٥، ٤١٦، ٤١٧، ٤١٨، ٤١٩، ٤٢٠، ٤٢١، ٤٢٢، ٤٢٣، ٤٢٤، ٤٢٥، ٤٢٦، ٤٢٧، ٤٢٨، ٤٢٩، ٤٣٠، ٤٣١، ٤٣٢، ٤٣٣، ٤٣٤، ٤٣٥، ٤٣٦، ٤٣٧، ٤٣٨، ٤٣٩، ٤٤٠، ٤٤١، ٤٤٢، ٤٤٣، ٤٤٤، ٤٤٥، ٤٤٦، ٤٤٧، ٤٤٨، ٤٤٩، ٤٥٠، ٤٥١، ٤٥٢، ٤٥٣، ٤٥٤، ٤٥٥، ٤٥٦، ٤٥٧، ٤٥٨، ٤٥٩، ٤٦٠، ٤٦١، ٤٦٢، ٤٦٣، ٤٦٤، ٤٦٥، ٤٦٦، ٤٦٧، ٤٦٨، ٤٦٩، ٤٧٠، ٤٧١، ٤٧٢، ٤٧٣، ٤٧٤، ٤٧٥، ٤٧٦، ٤٧٧، ٤٧٨، ٤٧٩، ٤٨٠، ٤٨١، ٤٨٢، ٤٨٣، ٤٨٤، ٤٨٥، ٤٨٦، ٤٨٧، ٤٨٨، ٤٨٩، ٤٩٠، ٤٩١، ٤٩٢، ٤٩٣، ٤٩٤، ٤٩٥، ٤٩٦، ٤٩٧، ٤٩٨، ٤٩٩، ٥٠٠، ٥٠١، ٥٠٢، ٥٠٣، ٥٠٤، ٥٠٥، ٥٠٦، ٥٠٧، ٥٠٨، ٥٠٩، ٥١٠، ٥١١، ٥١٢، ٥١٣، ٥١٤، ٥١٥، ٥١٦، ٥١٧، ٥١٨، ٥١٩، ٥٢٠، ٥٢١، ٥٢٢، ٥٢٣، ٥٢٤، ٥٢٥، ٥٢٦، ٥٢٧، ٥٢٨، ٥٢٩، ٥٣٠، ٥٣١، ٥٣٢، ٥٣٣، ٥٣٤، ٥٣٥، ٥٣٦، ٥٣٧، ٥٣٨، ٥٣٩، ٥٤٠، ٥٤١، ٥٤٢، ٥٤٣، ٥٤٤، ٥٤٥، ٥٤٦، ٥٤٧، ٥٤٨، ٥٤٩، ٥٥٠، ٥٥١، ٥٥٢، ٥٥٣، ٥٥٤، ٥٥٥، ٥٥٦، ٥٥٧، ٥٥٨، ٥٥٩، ٥٦٠، ٥٦١، ٥٦٢، ٥٦٣، ٥٦٤، ٥٦٥، ٥٦٦، ٥٦٧، ٥٦٨، ٥٦٩، ٥٧٠، ٥٧١، ٥٧٢، ٥٧٣، ٥٧٤، ٥٧٥، ٥٧٦، ٥٧٧، ٥٧٨، ٥٧٩، ٥٨٠، ٥٨١، ٥٨٢، ٥٨٣، ٥٨٤، ٥٨٥، ٥٨٦، ٥٨٧، ٥٨٨، ٥٨٩، ٥٩٠، ٥٩١، ٥٩٢، ٥٩٣، ٥٩٤، ٥٩٥، ٥٩٦، ٥٩٧، ٥٩٨، ٥٩٩، ٦٠٠، ٦٠١، ٦٠٢، ٦٠٣، ٦٠٤، ٦٠٥، ٦٠٦، ٦٠٧، ٦٠٨، ٦٠٩، ٦١٠، ٦١١، ٦١٢، ٦١٣، ٦١٤، ٦١٥، ٦١٦، ٦١٧، ٦١٨، ٦١٩، ٦٢٠، ٦٢١، ٦٢٢، ٦٢٣، ٦٢٤، ٦٢٥، ٦٢٦، ٦٢٧، ٦٢٨، ٦٢٩، ٦٣٠، ٦٣١، ٦٣٢، ٦٣٣، ٦٣٤، ٦٣٥، ٦٣٦، ٦٣٧، ٦٣٨، ٦٣٩، ٦٤٠، ٦٤١، ٦٤٢، ٦٤٣، ٦٤٤، ٦٤٥، ٦٤٦، ٦٤٧، ٦٤٨، ٦٤٩، ٦٥٠، ٦٥١، ٦٥٢، ٦٥٣، ٦٥٤، ٦٥٥، ٦٥٦، ٦٥٧، ٦٥٨، ٦٥٩، ٦٦٠، ٦٦١، ٦٦٢، ٦٦٣، ٦٦٤، ٦٦٥، ٦٦٦، ٦٦٧، ٦٦٨، ٦٦٩، ٦٧٠، ٦٧١، ٦٧٢، ٦٧٣، ٦٧٤، ٦٧٥، ٦٧٦، ٦٧٧، ٦٧٨، ٦٧٩، ٦٨٠، ٦٨١، ٦٨٢، ٦٨٣، ٦٨٤، ٦٨٥، ٦٨٦، ٦٨٧، ٦٨٨، ٦٨٩، ٦٩٠، ٦٩١، ٦٩٢، ٦٩٣، ٦٩٤، ٦٩٥، ٦٩٦، ٦٩٧، ٦٩٨، ٦٩٩، ٧٠٠، ٧٠١، ٧٠٢، ٧٠٣، ٧٠٤، ٧٠٥، ٧٠٦، ٧٠٧، ٧٠٨، ٧٠٩، ٧١٠، ٧١١، ٧١٢، ٧١٣، ٧١٤، ٧١٥، ٧١٦، ٧١٧، ٧١٨، ٧١٩، ٧٢٠، ٧٢١، ٧٢٢، ٧٢٣، ٧٢٤، ٧٢٥، ٧٢٦، ٧٢٧، ٧٢٨، ٧٢٩، ٧٣٠، ٧٣١، ٧٣٢، ٧٣٣، ٧٣٤، ٧٣٥، ٧٣٦، ٧٣٧، ٧٣٨، ٧٣٩، ٧٤٠، ٧٤١، ٧٤٢، ٧٤٣، ٧٤٤، ٧٤٥، ٧٤٦، ٧٤٧، ٧٤٨، ٧٤٩، ٧٥٠، ٧٥١، ٧٥٢، ٧٥٣، ٧٥٤، ٧٥٥، ٧٥٦، ٧٥٧، ٧٥٨، ٧٥٩، ٧٦٠، ٧٦١، ٧٦٢، ٧٦٣، ٧٦٤، ٧٦٥، ٧٦٦، ٧٦٧، ٧٦٨، ٧٦٩، ٧٧٠، ٧٧١، ٧٧٢، ٧٧٣، ٧٧٤، ٧٧٥، ٧٧٦، ٧٧٧، ٧٧٨، ٧٧٩، ٧٨٠، ٧٨١، ٧٨٢، ٧٨٣، ٧٨٤، ٧٨٥، ٧٨٦، ٧٨٧، ٧٨٨، ٧٨٩، ٧٩٠، ٧٩١، ٧٩٢، ٧٩٣، ٧٩٤، ٧٩٥، ٧٩٦، ٧٩٧، ٧٩٨، ٧٩٩، ٨٠٠، ٨٠١، ٨٠٢، ٨٠٣، ٨٠٤، ٨٠٥، ٨٠٦، ٨٠٧، ٨٠٨، ٨٠٩، ٨١٠، ٨١١، ٨١٢، ٨١٣، ٨١٤، ٨١٥، ٨١٦، ٨١٧، ٨١٨، ٨١٩، ٨٢٠، ٨٢١، ٨٢٢، ٨٢٣، ٨٢٤، ٨٢٥، ٨٢٦، ٨٢٧، ٨٢٨، ٨٢٩، ٨٣٠، ٨٣١، ٨٣٢، ٨٣٣، ٨٣٤، ٨٣٥، ٨٣٦، ٨٣٧، ٨٣٨، ٨٣٩، ٨٤٠، ٨٤١، ٨٤٢، ٨٤٣، ٨٤٤، ٨٤٥، ٨٤٦، ٨٤٧، ٨٤٨، ٨٤٩، ٨٥٠، ٨٥١، ٨٥٢، ٨٥٣، ٨٥٤، ٨٥٥، ٨٥٦، ٨٥٧، ٨٥٨، ٨٥٩، ٨٦٠، ٨٦١، ٨٦٢، ٨٦٣، ٨٦٤، ٨٦٥، ٨٦٦، ٨٦٧، ٨٦٨، ٨٦٩، ٨٧٠، ٨٧١، ٨٧٢، ٨٧٣، ٨٧٤، ٨٧٥، ٨٧٦، ٨٧٧، ٨٧٨، ٨٧٩، ٨٨٠، ٨٨١، ٨٨٢، ٨٨٣، ٨٨٤، ٨٨٥، ٨٨٦، ٨٨٧، ٨٨٨، ٨٨٩، ٨٩٠، ٨٩١، ٨٩٢، ٨٩٣، ٨٩٤، ٨٩٥، ٨٩٦، ٨٩٧، ٨٩٨، ٨٩٩، ٩٠٠، ٩٠١، ٩٠٢، ٩٠٣، ٩٠٤، ٩٠٥، ٩٠٦، ٩٠٧، ٩٠٨، ٩٠٩، ٩١٠، ٩١١، ٩١٢، ٩١٣، ٩١٤، ٩١٥، ٩١٦، ٩١٧، ٩١٨، ٩١٩، ٩٢٠، ٩٢١، ٩٢٢، ٩٢٣، ٩٢٤، ٩٢٥، ٩٢٦، ٩٢٧، ٩٢٨، ٩٢٩، ٩٣٠، ٩٣١، ٩٣٢، ٩٣٣، ٩٣٤، ٩٣٥، ٩٣٦، ٩٣٧، ٩٣٨، ٩٣٩، ٩٤٠، ٩٤١، ٩٤٢، ٩٤٣، ٩٤٤، ٩٤٥، ٩٤٦، ٩٤٧، ٩٤٨، ٩٤٩، ٩٥٠، ٩٥١، ٩٥٢، ٩٥٣، ٩٥٤، ٩٥٥، ٩٥٦، ٩٥٧، ٩٥٨، ٩٥٩، ٩٦٠، ٩٦١، ٩٦٢، ٩٦٣، ٩٦٤، ٩٦٥، ٩٦٦، ٩٦٧، ٩٦٨، ٩٦٩، ٩٧٠، ٩٧١، ٩٧٢، ٩٧٣، ٩٧٤، ٩٧٥، ٩٧٦، ٩٧٧، ٩٧٨، ٩٧٩، ٩٨٠، ٩٨١، ٩٨٢، ٩٨٣، ٩٨٤، ٩٨٥، ٩٨٦، ٩٨٧، ٩٨٨، ٩٨٩، ٩٩٠، ٩٩١، ٩٩٢، ٩٩٣، ٩٩٤، ٩٩٥، ٩٩٦، ٩٩٧، ٩٩٨، ٩٩٩، ١٠٠٠، ١٠٠١، ١٠٠٢، ١٠٠٣، ١٠٠٤، ١٠٠٥، ١٠٠٦، ١٠٠٧، ١٠٠٨، ١٠٠٩، ١٠١٠، ١٠١١، ١٠١٢، ١٠١٣، ١٠١٤، ١٠١٥، ١٠١٦، ١٠١٧، ١٠١٨، ١٠١٩، ١٠٢٠، ١٠٢١، ١٠٢٢، ١٠٢٣، ١٠٢٤، ١٠٢٥، ١٠٢٦، ١٠٢٧، ١٠٢٨، ١٠٢٩، ١٠٣٠، ١٠٣١، ١٠٣٢، ١٠٣٣، ١٠٣٤، ١٠٣٥، ١٠٣٦، ١٠٣٧، ١٠٣٨، ١٠٣٩، ١٠٤٠، ١٠٤١، ١٠٤٢، ١٠٤٣، ١٠٤٤، ١٠٤٥، ١٠٤٦، ١٠٤٧، ١٠٤٨، ١٠٤٩، ١٠٥٠، ١٠٥١، ١٠٥٢، ١٠٥٣، ١٠٥٤، ١٠٥٥، ١٠٥٦، ١٠٥٧، ١٠٥٨، ١٠٥٩، ١٠٦٠، ١٠٦١، ١٠٦٢، ١٠٦٣، ١٠٦٤، ١٠٦٥، ١٠٦٦، ١٠٦٧، ١٠٦٨، ١٠٦٩، ١٠٧٠، ١٠٧١، ١٠٧٢، ١٠٧٣، ١٠٧٤، ١٠٧٥، ١٠٧٦، ١٠٧٧، ١٠٧٨، ١٠٧٩، ١٠٨٠، ١٠٨١، ١٠٨٢، ١٠٨٣، ١٠٨٤، ١٠٨٥، ١٠٨٦، ١٠٨٧، ١٠٨٨، ١٠٨٩، ١٠٩٠، ١٠٩١، ١٠٩٢، ١٠٩٣، ١٠٩٤، ١٠٩٥، ١٠٩٦، ١٠٩٧، ١٠٩٨، ١٠٩٩، ١١٠٠، ١١٠١، ١١٠٢، ١١٠٣، ١١٠٤، ١١٠٥، ١١٠٦، ١١٠٧، ١١٠٨، ١١٠٩، ١١١٠، ١١١١، ١١١٢، ١١١٣، ١١١٤، ١١١٥، ١١١٦، ١١١٧، ١١١٨، ١١١٩، ١١٢٠، ١١٢١، ١١٢٢، ١١٢٣، ١١٢٤، ١١٢٥، ١١٢٦، ١١٢٧، ١١٢٨، ١١٢٩، ١١٣٠، ١١٣١، ١١٣٢، ١١٣٣، ١١٣٤، ١١٣٥، ١١٣٦، ١١٣٧، ١١٣٨، ١١٣٩، ١١٤٠، ١١٤١، ١١٤٢، ١١٤٣، ١١٤٤، ١١٤٥، ١١٤٦، ١١٤٧، ١١٤٨، ١١٤٩، ١١٥٠، ١١٥١، ١١٥٢، ١١٥٣، ١١٥٤، ١١٥٥، ١١٥٦، ١١٥٧، ١١٥٨، ١١٥٩، ١١٦٠، ١١٦١، ١١٦٢، ١١٦٣، ١١٦٤، ١١٦٥، ١١٦٦، ١١٦٧، ١١٦٨، ١١٦٩، ١١٧٠، ١١٧١، ١١٧٢، ١١٧٣، ١١٧٤، ١١٧٥، ١١٧٦، ١١٧٧، ١١٧٨، ١١٧٩، ١١٨٠، ١١٨١، ١١٨٢، ١١٨٣، ١١٨٤، ١١٨٥، ١١٨٦، ١١٨٧، ١١٨٨، ١١٨٩، ١١٩٠، ١١٩١، ١١٩٢، ١١٩٣، ١١٩٤، ١١٩٥، ١١٩٦، ١١٩٧، ١١٩٨، ١١٩٩، ١٢٠٠، ١٢٠١، ١٢٠٢، ١٢٠٣، ١٢٠٤، ١٢٠٥، ١٢٠٦، ١٢٠٧، ١٢٠٨، ١٢٠٩، ١٢١٠، ١٢١١، ١٢١٢، ١٢١٣، ١٢١٤، ١٢١٥، ١٢١٦، ١٢١٧، ١٢١٨، ١٢١٩، ١٢٢٠، ١٢٢١، ١٢٢٢، ١٢٢٣، ١٢٢٤، ١٢٢٥، ١٢٢٦، ١٢٢٧، ١٢٢٨، ١٢٢٩، ١٢٣٠، ١٢٣١، ١٢٣٢، ١٢٣٣، ١٢٣٤، ١٢٣٥، ١٢٣٦، ١٢٣٧، ١٢٣٨، ١٢٣٩، ١٢٤٠، ١٢٤١، ١٢٤٢، ١٢٤٣، ١٢٤٤، ١٢٤٥، ١٢٤٦، ١٢٤٧، ١٢٤٨، ١٢٤٩، ١٢٥٠، ١٢٥١، ١٢٥٢، ١٢٥٣، ١٢٥٤، ١٢٥٥، ١٢٥٦، ١٢٥٧، ١٢٥٨، ١٢٥٩، ١٢٦٠، ١٢٦١، ١٢٦٢، ١٢٦٣، ١٢٦٤، ١٢٦٥، ١٢٦٦، ١٢٦٧، ١٢٦٨، ١٢٦٩، ١٢٧٠، ١٢٧١، ١٢٧٢، ١٢٧٣، ١٢٧٤، ١٢٧٥، ١٢٧٦، ١٢٧٧، ١٢٧٨، ١٢٧٩، ١٢٨٠، ١٢٨١، ١٢٨٢، ١٢٨٣، ١٢٨٤، ١٢٨٥، ١٢٨٦، ١٢٨٧، ١٢٨٨، ١٢٨٩، ١٢٩٠، ١٢٩١، ١٢٩٢، ١٢٩٣، ١٢٩٤، ١٢٩٥، ١٢٩٦، ١٢٩٧، ١٢٩٨، ١٢٩٩، ١٣٠٠، ١٣٠١، ١٣٠٢، ١٣٠٣، ١٣٠٤، ١٣٠٥، ١٣٠٦، ١٣٠٧، ١٣٠٨، ١٣٠٩، ١٣١٠، ١٣١١، ١٣١٢، ١٣١٣، ١٣١٤، ١٣١٥، ١٣١٦، ١٣١٧، ١٣١٨، ١٣١٩، ١٣٢٠، ١٣٢١، ١٣٢٢، ١٣٢٣، ١٣٢٤، ١٣٢٥، ١٣٢٦، ١٣٢٧، ١٣٢٨، ١٣٢٩، ١٣٣٠، ١٣٣١، ١٣٣٢، ١٣٣٣، ١٣٣٤، ١٣٣٥، ١٣٣٦، ١٣٣٧، ١٣٣٨، ١٣٣٩، ١٣٤٠، ١٣٤١، ١٣٤٢، ١٣٤٣، ١٣٤٤، ١٣٤٥، ١٣٤٦، ١٣٤٧، ١٣٤٨، ١٣٤٩، ١٣٥٠، ١٣٥١، ١٣٥٢، ١٣٥٣، ١٣٥٤، ١٣٥٥، ١٣٥٦، ١٣٥٧، ١٣٥٨، ١٣٥٩، ١٣٦٠، ١٣٦١، ١٣٦٢، ١٣٦٣، ١٣٦٤، ١٣٦٥، ١٣٦٦، ١٣٦٧، ١٣٦٨، ١٣٦٩، ١٣٧٠، ١٣٧١، ١٣٧٢، ١٣٧٣، ١٣٧٤، ١٣٧٥، ١٣٧٦، ١٣٧٧، ١٣٧٨، ١٣٧٩، ١٣٨٠، ١٣٨١، ١٣٨٢، ١٣٨٣، ١٣٨٤، ١٣٨٥، ١٣٨٦، ١٣٨٧، ١٣٨٨، ١٣٨٩، ١٣٩٠، ١٣٩١، ١٣٩٢، ١٣٩٣، ١٣٩٤، ١٣٩٥، ١٣٩٦، ١٣٩٧، ١٣٩٨، ١٣٩٩، ١٤٠٠، ١٤٠١، ١٤٠٢، ١٤٠٣، ١٤٠٤، ١٤٠٥، ١٤٠٦، ١٤٠٧، ١٤٠٨، ١٤٠٩، ١٤١٠، ١٤١١، ١٤١٢، ١٤١٣، ١٤١٤، ١٤١٥، ١٤١٦، ١٤١٧، ١٤١٨، ١٤١٩، ١٤٢٠، ١٤٢١، ١٤٢٢، ١٤٢٣، ١٤٢٤، ١٤٢٥، ١٤٢٦، ١٤٢٧، ١٤٢٨، ١٤٢٩، ١٤٣٠، ١٤٣١، ١٤٣٢، ١٤٣٣، ١٤٣٤، ١٤٣٥، ١٤٣٦، ١٤٣٧، ١٤٣٨، ١٤٣٩، ١٤٤٠، ١٤٤١، ١٤٤٢، ١٤٤٣، ١٤٤٤، ١٤٤٥، ١٤٤٦، ١٤٤٧، ١٤٤٨، ١٤٤٩، ١٤٥٠، ١٤٥١، ١٤٥٢، ١٤٥٣، ١٤٥٤، ١٤٥٥، ١٤٥٦، ١٤٥٧، ١٤٥٨، ١٤٥٩، ١٤٦٠، ١٤٦١، ١٤٦٢، ١٤٦٣، ١٤٦٤، ١٤٦٥، ١٤٦٦، ١٤٦٧، ١٤٦٨، ١٤٦٩، ١٤٧٠، ١٤٧١، ١٤٧٢، ١٤٧٣، ١٤٧٤، ١٤٧٥، ١٤٧٦، ١٤٧٧، ١٤٧٨، ١٤٧٩، ١٤٨٠، ١٤٨١، ١٤٨٢، ١٤٨٣، ١٤٨٤، ١٤٨٥، ١٤٨٦، ١٤٨٧، ١٤٨٨، ١٤٨٩، ١٤٩٠، ١٤٩١، ١٤٩٢، ١٤٩٣، ١٤٩٤، ١٤٩٥، ١٤٩٦، ١٤٩٧، ١٤٩٨، ١٤٩٩، ١٥٠٠، ١٥٠١، ١٥٠٢، ١٥٠٣، ١٥٠٤، ١٥٠٥، ١٥٠٦، ١٥٠٧، ١٥٠٨، ١٥٠٩، ١٥١٠، ١٥١١، ١٥١٢، ١٥١٣، ١٥١٤، ١٥١٥، ١٥١٦، ١٥١٧، ١٥١٨، ١٥١٩، ١٥٢٠، ١٥٢١، ١٥٢٢، ١٥٢٣، ١٥٢٤، ١٥٢٥، ١٥٢٦، ١٥٢٧، ١٥٢٨، ١٥٢٩، ١٥٣٠، ١٥٣١، ١٥٣٢، ١٥٣٣، ١٥٣٤، ١٥٣٥، ١٥٣٦، ١٥٣٧، ١٥٣٨، ١٥٣٩، ١٥٤٠، ١٥٤١، ١٥٤٢، ١٥٤٣، ١٥٤٤، ١٥٤٥، ١٥٤٦، ١٥٤٧، ١٥٤٨، ١٥٤٩، ١٥٥٠، ١٥٥١، ١٥٥٢، ١٥٥٣، ١٥٥٤، ١٥٥٥، ١٥٥

المسلمون الأوائل بين هذه المعرفة التي اكتسبوها حديثاً عن التثليث المسيحي وبين التثليث كما ورد ذكره في القرآن.^(٦)

عن طريق هؤلاء الممثلين الرسميين للمسيحية، يلزم أن يكون المسلمون قد عرفوا أيضاً أن العقيدة المسيحية في التجسد، لا تعني، كما هو مقرر في القرآن، أن المسيح كان إلهاً كله بل إن طبيعته الإلهية بالأحرى قد تجسدت في بدن إنساني حتى إن للمسيح طبيعتين: طبيعة إلهية وطبيعة إنسانية، وعلى ذلك فإنه كان إلهاً وكان إنساناً معاً. على هذا النحو نعرف أيضاً، من نفس مناظرة "يحيى الدمشقي" المتخيلة، كيف قَدَّم المسيحيون مثل هذه المعرفة إلى المسلمين. إذ من المفترض أن يسأل المسلم: "لو كان المسيح إلهاً، فكيف كان يأكل ويشرب وينام، وكيف صُلب وكيف مات حقاً، وما شابه ذلك؟". لقد كان على المسيحي أن يشرح، في جوابه على السؤال، العقيدة المسيحية في التجسد، حيث كان المسيح "رجلاً كاملاً حياً وعاقلاً على السواء"، على الرغم من أنه كان في الوقت نفسه أيضاً "كلمة الله"، وينتهي المسيحي في مناظرته للمسلم إلى القول: "لتعلم أن للمسيح طبيعتين، غير أنه واحد بالأقنوم" > أي أن له جوهر واحد <.^(٧) وكذلك، في المناظرة الحقيقية بين "تيموثاوس" والخليفة، يشرح الأول العقيدة المسيحية في التجسد بأنها تعني أن "لعيسى" "طبيعتين، إحداهما تنتمي إلى الكلمة والأخرى جاءت من مريم".^(٨) ونعرف أن المسلمين قد أصبحوا مؤخراً على دراية

= المسيحية في التثليث ولكنها بالأحرى تشير إلى الممارسة المسيحية في عبادة عيسى ومريم واتخاذهما إلهين من دون الله، وربما يفهم من "القرقصاني" (انظر: 3, v111, Anwar) أن بعض المسلمين الذين اتبعوا القرآن في ذلك ظلوا يعتبرون "عيسى" الشخص الثاني في الثالوث الإلهي.

ونلاحظ أن هذا القول الذي ينقله المؤلف عن القرقصاني لا يخرج عن مجرد كونه وهماً من الأوهام، فعقيدة التوحيد عند جميع من عرض لها من مفكري الإسلام مبينة تماماً لعقيدة التثليث في أي صورة من صورها، وليس في العقيدة الإسلامية إلا تقرير لإله واحد ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ﴾ (٤) وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ ﴿. ولا نعرف من هم أولئك البعض من المسلمين الذين تابعوا القرآن في اعتبار عيسى الشخص الثاني في الثالوث الإلهي، وتقرير القرآن لإلهية عيسى إنما جاء على سبيل الحكاية لِحَالٍ مِنْ انْحِرَافٍ عَنْ دَعْوَةِ الْمَسِيحِ الْأَصْلِيَّةِ الَّتِي هِيَ دَعْوَةُ تَوْحِيدِ خَالصٍ: فَالْمَسِيحُ فِي الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا عَبْدٌ﴾ (الزخرف: ٥٩) أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَجَعَلَهُ مَثَلًا لِبَنِي إِسْرَائِيلَ. (المترجم)

(٧). John of Damascus, Disputatio (PG 96, 1345 A, PG. 94, 1589- 1590).

(٨). Mingana, Timothy's Apology, p. 19.

بالاختلافات الحادثة داخل المسيحية نفسها بين "الديوفيزيين" Dyophysites > الملكانية < و"المنوفيزيين" Monophysites > أصحاب الطبيعة الواحدة: اليعاقية < والنسطوريين Nestorians^(٩) لكن هذه المعرفة الجديدة التي اكتسبها المسلمون عن المعنى الحقيقي للمذاهب المسيحية في التثليث والتجسد لم تُغيّر من اتجاههم نحو هذه المذاهب. فإدانة القرآن للتثليث الذي يجمع بين الله وبين عيسى ومريم في الألوهية قد امتدت لتشمل أيضا عقيدة التثليث التي أقرتها المجامع فيما يتعلق بألوهية الله والكلمة وروح القدس. وهكذا عندما أدى التصور المسيحي لثالوث أزلي pre-existent trinity إلى قيام نظرية الصفات الإلهية في الإسلام، فإن أولئك الذين عارضوا تلك النظرية اتهموها على أساس مشابقتها للاعتقاد المسيحي بالتثليث، أي على أساس القول بألوهية الله والكلمة وروح القدس.^(١٠) وبالمثل فإن الحجج القرآنية بأنه ﴿وَمَا يَنْبَغِي لِلرَّحْمَنِ أَنْ يَتَّخِذَ وَلَدًا﴾،^(١١) وأن المسيح "إن هو إلا عبد لله"،^(١٢) وأنه ﴿وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا إِلَهُ وَاحِدٌ﴾^(١٣) يكررها الخليفة المهدي^(١٤) حتى بعد أن علم من "طيموثاوس" التصور المسيحي للتجسد وبعد أن علم أن لعيسى طبيعتين.

ومع ذلك، فعلى الرغم من المعارضة القرآنية لما يُعتقد أنه التصور المسيحي للتثليث، فإن التصور لهذه العقيدة المسيحية كان مسئولا بالتالي، كما رأينا، عن قيام ما أصبح عقيدتين أساسيتين من عقائد الإسلام، أي عقيدة ثبوت الصفات للذات الإلهية وعقيدة خلق القرآن.

وكذلك كانت المعارضة في المسيحية، من جانب بعض الهرطقة لحقيقة الشخص الثاني والشخص الثالث في الثالوث الإلهي أو أزليتهما، هي التي أدت إلى قيام

(٩) انظر: ابن حزم: "الفصل"، ج ١ ص ٤٨-٤٨؛ الشهرستاني: "الملل والنحل"، ص ١٧٣، ١٧٨.

(١٠) انظر فيما سبق ص ١٨٩ - ١٩٠ .

(١١) سورة مريم: ٩٢.

(١٢) سورة مريم: ٣٠؛ سورة النساء: ١٧٢؛ سورة الزخرف: ٥٩ .

(١٣) سورة المائدة: ٧٢.

(١٤) Mingana, Timothy's Apology, pp. 78, 80, 81.

معارضة في الإسلام لحقيقة الصفات الإلهية ولعدم خلق القرآن. وفضلا عن ذلك، فإن ذات الحجج التي أُستُخدمت في المسيحية، سواء لتأييد أو لتفنيد حقيقة الشخص الثاني والشخص الثالث في الثالوث الإلهي أو أزليتهما هي التي أُستُخدمت أيضا في الإسلام لإثبات أو نفي حقيقة الصفات الإلهية وعدم خلق القرآن. وكذلك أيضا، يمكن أن يكون التصور المكتسب حديثا للعقيدة المسيحية في التجسد والموقف المعارض له هو الذي أدى إلى خلافات تتعلّق بالمشكلة التي اخترنا أن نسميها مشكلة حلول القرآن الأزلي "في محل" inlibration of the pre-existent Koran وذلك المحلّ هو القرآن الموحى.

وكما لاحظنا، في مشكلة الصفات، على حين أن الإسلام اقتبس من المسيحية تصور وجود أشخاص بالحقيقة، أو أقانيم في ذات الله تحوّلّت إلى صفات فإنه ظلّ يصرّ على الدوام، معارضا بذلك للمسيحية، على أنها غير الله. (*) وكان هذا هو التمييز الأساسي بين التثليث المسيحي وبين الصفات الإلهية عند المسلمين. ومهما يكن الأمر، فإنه بمرور الوقت، أصبح هذا الفرق بين التثليث المسيحي والصفات الإلهية عند المسلمين غير واضح إلى حد ما. نفهم هذا من عبارات "ابن حزم" الآتية: "وقد قلت لبعضهم > يقصد بعض الأشاعرة < إذا قلتم إن مع الله تعالى خمس عشرة صفة كلها غيره، وكلها لم تنزل، فما الذي أنكرتم على النصاري إذ ﴿ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ ﴾؟ (١٥) فقالوا لى: إنما أنكرنا عليهم إذ جعلوا معه شيئين فقط ولم يجعلوا معه أكثر، ولقد قال لى بعضهم اسم الله تعالى وهو قولنا "الله" عبارة تقع على ذات الباري بجميع صفاته، لا على ذاته دون صفاته". (١٦)

(*) في هذا الكلام عدم تمييز بين الإسلام، بما هو دين له عقائده الثابتة في نصوص القرآن الكريم وبين آراء الفرق الدينية الإسلامية على كثرتها وتباين مواقفها. ونحن لا نوافق على إطلاق لفظ الإسلام هكذا على سبيل التعميم حيث كان يُقصد به الإشارة إلى الفكر الإسلامى بتعيناته المختلفة في التاريخ؛ وحتى ما يبديه المؤلف هنا من استدراك يميّز فيه بين التثليث المسيحي وبين ما يعتبره مناظرا له أو صورة متحوّلة من صورته فيما عُرِف بالصفات الإلهية عند المسلمين، وذلك في قوله: إن المسلمين لم يعتبروا الصفات هي الله، على حين يعتبر المسيحيون الصفات الإلهية متوحّدة في الذات، فإنه مربود عليه أيضا: إذ وجد كذلك من رجال الفرق الإسلامية - فيما هو معلوم - من قال بأن الصفات هي عين الذات. (المترجم)

(١٥) مقتبس من الآية ٧٢ من سورة المائدة.

(١٦) ابن حزم: "الفصل"، ج٤ ص ٢٠٧.

من هذه الإجابات لأتباع المذهب الأشعري يمكن أن نفهم أنه قد وجد على نحو ما في داخل هذه الجماعة السلفية بعض مَنْ نسي أن المعارضة الأصلية لنظرية التثليث المسيحية إنما كانت على أساس إطلاقها لفظ "الله" على الشخص الثاني والشخص الثالث في الثالوث. وواضح تماماً من هذه المعارضة الأساسية، أنهم كانوا يرغبون في إطلاق لفظ "الله" - بما هو تسميه عامة - "له" ولصفاته. وليس هذا غير تبين للرأي المسيحي القائل بأنه يجب استخدام لفظ "الله" بما هو تسمية عامة "للآب" وللشخصين الآخرين > في الثالوث، أي: "الابن" و"روح القدس"، مع أن هؤلاء الأشاعرة، فيما أتصور، كانوا سيظلون ممتنعين عن تسمية كل صفة من الصفات الإلهية على حدة بأنها هي الله. والتأكيد على أن لفظ "الله" لا ينبغي إطلاقه على الذات وحدها دون الصفات، والقول بأن الفرق بين اعتقادهم واعتقاد المسيحيين هو في كون الصفات الإسلامية أكثر عدداً من الأشخاص الثلاثة عند المسيحيين يبين أن صفاتهم > أي المسلمين < تفترض أن لها في كل الجوانب الأخرى طابع الأقانيم.

يمكن ملاحظة أن هذا الاعتراض الإسلامي على التقييد المسيحي للأشخاص التي تُسمى صفات، بثلاثة فقط يجيب عليه "إلياس النصيبيني" Elias of Nisibis، بالتمييز بين الألفاظ الثلاثة التي يوصف بها أشخاص الثالوث وبين كل الألفاظ الأخرى التي تُحمل على الله. فالألفاظ التي يوصف بها أشخاص الثالوث، هي فيما يقول "خواص" properties تتعلق بذات الخالق، التي لا يشاركه فيها غيره، على حين أن كل الألفاظ الأخرى مثل "خالق" و"رحيم" و"قوى" هي أوصاف لفعل من الأفعال. (١٧)

بجانب هذه التأثيرات المسيحية على الفرق المختلفة التي يُنظر إليها على أنها تنتمي على وجه العموم إلى جماعة المسلمين، كانت هناك تأثيرات مسيحية أوسع على بعض

(١٧) انظر: Horst, Des Metropolitens Elias von Nisibis, Buch von Beweis: der warheit des Glaubens, p. 4. واللفظان العربيان: "خواص" و"أشخاص"، المقتبسان في الحاشية رقم ١ بترجمتها "هورست" إلى الألمانية بـ "Attributen" و"personen"، وينبغي أن يترجما إلى الإنجليزية، على نحو أكثر دقة بـ "Peroperties" و"individuals". والوقوف على التمييز الذي يبيته "إلياس" هنا، انظر فيما يلي ص ٤٧٨ .

الفرق التي كانت نسبتها إلى الجماعة الإسلامية بالفعل مسألة فيها نظر. (١٨) (*) ومثلما وجد الاعتقاد المسيحي بين هذه الفرق بمسيح أزلّى خلق العالم من خلاله وهو الذي تجسّد في "عيسى" الذي سيرجع إلى العالم مرة ثانية، ظهر هنالك الاعتقاد بأن "الله خلق" محمداً، (١٩) ومن الواضح أنه "محمد" الأزلّى، وأنه هو الذي خلق العالم

(١٨) البغدادي: "الفرق بين الفرق"، ص ٢٢٠ وما بعدها .

(*) يُخصّص "البغدادي" في كتابه "الفرق بين الفرق" باباً من بين أبواب كتابه الخمسة هو الباب الرابع وعنوانه: "في بيان الفرق التي انتسبت إلى الإسلام وليست منه"! يعرض فيه لفرق غالية تبلغ في جملتها عشرين فرقة رئيسية ويتتبع آراءها بالعرض والتفنيد. (من ص ٢٢٠ - ٢٩٩). ولقد بلغ الفكر الإسلامي من الرحابة والاتساع إلى حد وجدت معه مواقف، يشير "البغدادي" إلى أمثالها، بقوله: "إن بعض الناس زعم أن اسم ملّة الإسلام واقع على كل مقرّ بنوّة محمد صلى الله عليه وسلم وأن كل ما جاء به حق كائناً قوله بعد ذلك ما كان. وهذا اختيار الكعبي في مقالته. وزعمت الكرامية أن اسم الإسلام واقع على كل من قال "لا إله إلا الله محمد رسول الله" سواء أخلص في ذلك أو اعتقد خلافه.. وقال بعض فقهاء أهل الحديث: اسم أمة الإسلام واقع على كل من اعتقد وجوب الصلوات الخمس إلى الكعبة. وهذا غير صحيح لأن أكثر المرتدين الذين ارتدوا بإسقاط الزكاة في عهد الصحابة كانوا يرون وجوب الصلاة إلى الكعبة وإنما ارتدوا بإسقاط وجوب الزكاة".

ورأى البغدادي في هذا يظهر في قوله: "والصحيح عندنا أن اسم ملّة الإسلام واقع على كل من أقرّ بحوث العالم وتوحيد صانعه وقدمه وأنه عادل حكيم مع نفى التشبيه والتعطيل عنه وأقرّ مع ذلك بنبوّة جميع أنبيائه وبصحة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم إلى الكافة وتأييد شريعته وبوجوب الصلوات الخمس إلى الكعبة وبوجوب الزكاة وصوم رمضان وحجّ البيت على الجملة. فكل من أقرّ بذلك فهو داخل في ملّة الإسلام. وينظر فيه بعد ذلك، فإن لم يخلط إيمانه بدعة شنعاء تؤدي إلى الكفر فهو الموحّد السني. وإن ضمّ إلى ذلك بدعة شنعاء تُظنّ فإن كان على بدعة الباطنية أو البيانية أو المغيرية أو المنصورية أو الجناحية أو السبائية أو الخطابية من الرافضة، أو كان على دين الحلولية أو دين أصحاب التناسخ أو على دين الميمونية أو اليزيدية من الخوارج أو على دين الحايطية أو الحمارية من القدرية أو كان ممن يُحرّم شيئاً مما نصّ القرآن على إباحته باسمه أو أباح ما حرّم القرآن باسمه فليس هو من جملة أمة الإسلام. وإن كانت بدعته من جنس بدع الرافضة الزيدية أو الرافضة الإمامية أو من جنس بدع أكثر الخوارج أو من جنس بدع المعتزلة أو من جنس بدع النجارية أو الجهمية أو الضرارية أو المجسّمة من الأمة كان من جملة أمة الإسلام في بعض الأحكام... ويخرج في بعض الأحكام عن حكم أمة الإسلام.. والفرق المنتسبة إلى الإسلام في الظاهر مع خروجها عن جملة الأمة عشرون فرقة هذه ترجمتها: سبائية وبيانية وحريّة ومغيريّة ومنصوريّة وجناحيّة وحايطيّة وحماريّة ومقنّعيّة ورزائيّة ويزيدية وميمونية وباطنية وحلاجية وعذاقرية وأصحاب إباحت". (ص ٢٢٠ - ٢٢٣)

(١٩) البغدادي: "الفرق بين الفرق"، ص ٢٢٨.

وليس الله^(٢٠) وهو ما كان يعنى بوضوح أنه هو الذى خلق العالم مباشرة، وأن الله قد تجسّد فى محمد كما تجسّد فى على وفاطمة والحسن والحسين^(٢١) وأن علياً، الذى يُقارن مقتله بصلب عيسى، سوف يرجع^(٢٢).

وثمة نوع آخر من تسرب التأثير المسيحى، غير مؤثر فى أى من المعتقدات الإسلامية لكنه مؤثر فى التصوّر الإسلامى لميلاد عيسى، نجده فيما ورد فى تعاليم تلميذين "للنظام" هما: "ابن حائط" والحدثى^(٢٣) وكلاهما توفى فى أواخر القرن التاسع الميلادى. وكما رأينا، فإن الآيات القرآنية التى تقرّر أن "المسيح" كلمة الله (سورة آل عمران: ٣٠، ٤٥؛ وسورة النساء: ١٧١) تعنى أن عيسى ولد ولادة معجزة بكلمة "كن" التى نطق الله بها^(٢٤) وعلى حين نعلم أن المسلمين قد أصبحوا بالتالى على دراية بالاستخدام المسيحى للفظ "الكلمة" بمعنى المسيح الأزلى وأنهم قبلوا ذلك

(٢٠) المصدر السابق، نفس الموضع. وهذا الرأى ينسبه "البغدادى" إلى فرقة غالية من فرق الشيعة، فيقول: "وأما المفوضة من الرافضة فقد زعموا أن الله تعالى خلق محمداً ثم فوض إليه تدبير العالم فهو الذى خلق العالم دون الله تعالى ثم فوض محمد تدبير العالم إلى على بن أبى طالب فهو المدير الثالث. وهذه الفرقة شر من المجوس الذين زعموا أن الإله خلق الشيطان ثم إن الشيطان خلق الشرور. وشر من النصارى الذين سموا عيسى عليه السلام مدبراً ثانياً. فمن عدّ مفوضة الرافضة من فرق الإسلام فهو بمنزلة من عدّ المجوس والنصارى من فرق الإسلام". ("الفرق بين الفرق"، ص ٢٢٨). (المترجم)

(٢١) البغدادى: "الفرق بين الفرق"، ص ٢٣٩؛ وانظر: الشهرستانى: "الملل والنحل"، ص ١٣٥. وينسب "البغدادى" هذا الرأى إلى فرقة الشريعية. أتباع رجل كان يُعرف بالشريعى من فرق الشيعة الغالية؛ فيقول "البغدادى" عن الفرقة وصاحبها: "وهو الذى زعم أن الله تعالى حلّ فى خمسة أشخاص وهم النبى وعلى وفاطمة والحسن والحسين، وزعموا أن هؤلاء الخمسة آلهة". (المترجم)

(٢٢) البغدادى: "الفرق بين الفرق"، ص ٢٢٣-٢٢٤. وللوقوف على تاريخ هذا الرأى، انظر: J. Friedlander, "The Heterodoxies of the shiites in the presentation of Ibn Hazm", JAOS, 29; 23- 28 (1908). وهذا الرأى ينسبه "البغدادى" و"الشهرستانى" إلى "عبد الله بن سبأ" وأتباعه من السبائية ("الفرق بين الفرق"، ص ٢٢٣-٢٢٤ وما بعدها، و"الملل والنحل"، ص ١٣٢-١٣٧ وما بعدها)، كما ينسبانه إلى فرق أخرى غالية من فرق الشيعة. (المترجم)

(٢٣) يأتى الحديث عن هاتين الشخصيتين عند دراسة المعتزلة عموماً "الفصل"، ج ٤ ص ١٩٧ (وانظر ص ١٩٢، "الملل والنحل"، ص ٤٢). وعلى أية حال فإن "ابن حزم" فى "الفصل"، ج ٢ ص ١١٢، يدرج أتباع "ابن حائط" ضمن أولئك الذين يُنظر إليهم عموماً على أنهم لا ينتسبون إلى الإسلام. وفى كتاب "الفرق بين الفرق" (ص ٢٦٠) يتم تناولهم بالمثل ضمن الفرق التى لا تنتسب إلى الإسلام وليست منه.

(٢٤) انظر فيما سبق، ص ٤٢٨ - ٤٢٩.

الاستعمال(*)، فإننا لا نعرف كم من التعاليم المسيحية قبلوها عن الكلمة والمسيح الأزلّي. لكنهم، كما يُروى عن هذين - "ابن حائط" و"الحدثي" - قد قبلوا عديداً من التعاليم المسيحية عن الكلمة.

أولاً، فيما يتعلق بـ"ابن حائط" و"الحدثي"، يُروى أنهما كانا يعتقدان أن للعالم خالقين، أحدهما "الله" والثاني "كلمة الله"، المسيح عيسى بن مريم، الذي خلق العالم بواسطته.^(٢٥) ويعنى هذا بوضوح أنهما أخذوا عبارة "يوحنا" عن الكلمة "كل شيء به كان"^(٢٦) وطبقوها على "المسيح، عيسى ابن مريم"، الذي يقول عنه القرآن إنه "كلمة الله"، وهكذا يفسّران لفظ "الكلمة" في هذه الآية القرآنية بالمعنى المسيحي لمسيح أزلّي خلق العالم بواسطته. هكذا كان هناك خالقان: ومن هذين الخالقين، يوصف "الله" بأنه "قديم" وتوصف "الكلمة" بأنها "حادثة"،^(٢٧) أو "محدثّة"^(**)^(٢٨) أو بأنها "مخلوقة".^(٢٩) وإنني اعتبر هذا انعكاساً للعقيدة المسيحية في أنه، على حين أن "الله" و"الكلمة" قديمان معاً، co-eternal، فهناك أيضاً فارق بينهما، لكون الله غير حادث ungenerated (αγεννητος) والكلمة حادثة generated (γεννητος)، أو بالأحرى حادثة حدوثاً أزلّياً eternally generated^(٣٠). ووصف الكلمة في العبارات المقتبسة بأنها "حادثة"

(*) في كلام المؤلف هنا عن قبول المسلمين للاستخدام المسيحي "الكلمة" بمعنى المسيح الأزلّي تعميم غير دقيق. فغالبية مفكرى الإسلام، ما عدا بعض أتباع الفرق الغالية التي أشار إليها "البغدادى" من قبل، لم يقبلوا ذلك. وما كان بوسعهم القبول، وهم يتمثلون بالطبيع صبورة "المسيح" في القرآن الكريم وولادته المعجزة، ولم يغيب عنهم الدلالة الواضحة لقوله تعالى: ﴿إِنْ مِثْلَ عِيسَى عِنْدَ اللَّهِ كَمِثْلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ (سورة آل عمران: ٥٩)، إلى غير ذلك من الآيات الكريمة في ذات المعنى. (المترجم)

(٢٥) ابن حزم: "الفصل"، ج٤ ص١٩٧. وفي كتاب "الفرق بين الفرق"، ص٢٦٠، وفي كتاب "الملل والنحل"، ص٤٢، يحذف تعبير "كلمة الله" ويرد عند الأول مجرد تعبير "عيسى ابن مريم" وعند الأخير مجرد كلمة "المسيح".

(٢٦) إنجيل "يوحنا"، الإصحاح الأول: ٣.

(٢٧) ابن حزم: "الفصل"، ج٤ ص١٩٧.

(**) الحدوث هنا بمعنى الصدور عن علّة لا بمعنى الحدوث الزماني. (المترجم)

(٢٨) الشهرستاني: "الملل والنحل"، ص٤٢.

(٢٩) البغدادى: "الفرق بين الفرق"، ص٢٦٠.

(٣٠) انظر. The philosophy of the Church Fathers, 1, p. 339.

أو "مخلوقة" لا ينبغي أنه يؤخذ حرفياً على أنه يعكس التصور الأريوسي Arian للشخص الثاني في الثالوث؛ وإنما، فيما اعتقد ، يجب أن يؤخذ بمعنى أنها حادثة منذ الأزل أو مخلوقة منذ الأزل ومن ثم يعكس الرأي الأرثوذكسي المسيحي عن "حدوث أزلي". وبالفعل، نجد "الشهرستاني"، في موضع من كتابه "الملل والنحل"، كنا قد أشرنا إليه من قبل،^(٢١) يصف "الكلمة" بأنها "حادثة"، وفي موضع آخر يصفها بأنها "قديمة"،^(٢٢) وهو ما يمكن أن يُعدّ دلالة على أن لفظ "حادثة" يعني حادثاً منذ الأزل.

ثانياً، إنهما > أى "ابن حائط" والحدثي < لم يُعطيا فحسب للفظ "الكلمة"، المستخدمة في القرآن إشارة إلى عيسى ، المعنى المسيحي لمسيح أزلي خالق ، بل قبلاً أيضاً العقيدة المسحية في التجسّد تفسيراً لميلاد عيسى. وكان "ابن حائط"، فيما يروى، يعتقد ، ووافقه في اعتقاده "الحدثي" بدون شك، "أن المسيح تدرّع بالجسد الجسماني وهو الكلمة القديمة المتجسّدة كما قالت النصارى".^(٢٣) وما تعنيه هذه العبارة ، بعيداً عن وصف القرآن لميلاد عيسى بواسطة الكلمة "كن"^(٢٤)، هو أن "ابن حائط" و"الحدثي" قد تبنّيا العقيدة المسيحية في التجسّد كما عبّر عنها "إنجيل يوحنا" بقوله : "والكلمة صار جسداً" (الإصحاح الأول: ١٤) . ويستخدم "آباء الكنيسة" تعبير "تدرّع بالجسد" تمثيلاً لتصوراتهم العديدة للتجسّد ، سواء أكانت "ملكانية" Dyophysite أو يعقوبية عند أصحاب الطبيعة الواحدة Monophysite أو نسطورية Nestorian^(٢٥) ويُعلّق "البغدادى" على التعليل اللاهوتي لشخص المسيح Christology عند "ابن حائط" و"الحدثي" بقوله: "وزعم أن المسيح ابن الله على معنى التبنّي ، بون الولادة ."^(٢٦) ولو صحّ تأويل "البغدادى"

(٢١) انظر فيما سبق الحاشية رقم ٢٧ ورقم ٢٨ .

(٢٢) الشهرستاني: "الملل والنحل" ، ص ٤٢ . والحقيقة أن الشهرستاني هنا كان مجرد ناقل للفظ المستخدم عند "ابن حائط" و"الحدثي" فهو ليس واضعاً له ولا محبذاً لاستخدامه . نعرف هذا من قوله بدقة "وزعم أحمد بن حائط أن المسيح تدرّع بالجسد الجسماني، وهو الكلمة القديمة المتجسّدة كما قالت النصارى". (المترجم)

(٢٣) المصدر السابق، نفس الموضع.

(٢٤) انظر ما سبق .

(٢٥) انظر: The Philosophy of the Church Fathers, 1, pp. 168 - 169.

(٢٦) البغدادى: "الفرق بين الفرق"، ص ٢٦٠؛ وانظر حاشية Halkin في ترجمته على ص ٩٩ (الحاشية رقمه) .

هذا لرأيهما، لكان معناه النزول على رأى القرآن حينئذ ، الذى يُنكر كون عيسى ابنا لله بالولادة،^(٢٧) ولقد زعما أن الاعتقاد الصحيح فى عيسى لم يكن رأى الملكانيين ولا رأى اليعاقبة (أصحاب الطبيعة الواحدة) وإنما كان بالأحرى رأى النساطرة، كما عبّر عنه رائدهم تيودور Theodore of Mopsuestia^(*) الذى كان يزعم أن عيسى الإنسان نظرا لاتحاده بكلمة الله أو بالمسيح الأزلى ، الذى هو الابن الحقيقى لله، قد استحق أن يُسمى ابن الله بالتبني^(٢٨). ويروى "البغدادى" أيضاً أن "ابن حائط" والحدثى "أكدا أن المسيح [الأزلى] (أى الكلمة) تدرّع جسدا وكان قبل التدرّع عقلا intellect".^(٢٩)

(٢٧) انظر فيما سبق ص ٤٢٤ - ٤٢٦ .

(*) تيودور: (٢٥٠ - ٢٤٨ م) . لاهوتى مسيحى يونانى من مدرسة أنطاكية ، وهو تلميذ لديودورس الطرسوسى. تُصّب أسقفا عام ٢٨٣. مؤلف لعدد من الشروح على أسفار "الكتاب المقدس" واستخدم مناهج نقدية وفيلولوجية وتاريخية ونبد التأويل المجازى عند الإسكندرانيين. أدينت تعاليمه عن التجسد فى مجمع أفسسوس عام ٤٣١ ومجمع القسطنطينية عام ٥٥٣ . أظهرت بعض أعماله المكتشفة حديثا فى السريانية أنه لم يحاكم بعدالة. (المترجم)

(٢٨) انظر: 5 : 4 Ep. ad Galatas, Theodorus Mopsuestenas in Ep. ad colos- وأيضا فى : 13:1 senes (ed. H.B. Swete 1, p. 63, 102 - p. 64, 1.6; p. 260, 11. 4 - 6, lxxx).

(٢٩) البغدادى: "الفرق بين الفرق" ، ص ٢٦١. ولفظ "عقل" هنا يشير بغاية الوضوح إلى لفظ "لوجوس" - Logos، الذى عُرف به المسيح الأزلى فى اليونانية. وهذه الترجمة غير المعتادة لكلمة "لوجوس" اليونانية إلى كلمة "عقل" العربية نجدها فى سياق آخر من كتاب "الآراء الطبيعية التى ترضى عنها الفلاسفة" - De placitis Philosophorum 1,3, 18, p. 285a, 11. 3, 8. وانظر الترجمة العربية للكتاب ، ص ١٠٢ .

(٣) التثليث بين الكندي والفيلسوف ويحيى بن عدوى

كانت أسبق المجادلات بين المسلمين والمسيحيين في لقاءاتهم الأولى تشتمل على مجرد التقاذف بأيات الكتاب المقدس من ناحية وآيات القرآن من ناحية أخرى وعلى تبادل الاتهامات. وكان المسلمون، وهم يستخدمون لفظ "المُشْرِكِينَ" الوارد في القرآن للذي يشرك مع الله إلهها آخر (سورة البقرة: ١٠٥) (*) ويتمثلون كذلك التحذير القرآني > الوارد في وصية لقمان إلى ابنه <: ﴿ يَا بُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ ﴾ (سورة لقمان: ١٣) ، وكذلك الآية القرآنية التي جاء فيها إن النصارى: "إنما يشركون مع الله إلهها آخر باعتقادهم أن ﴿ الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ ﴾ (سورة التوبة: ٣٠-٣١)، يصفون المسيحيين بأنهم "مشركون" (ἐταίριασταί).^(١) ورد عليهم المسيحيون بأن المسلمين "مفسدون" (κόπτοι) للعقيدة، إذ يجعلون الذات الإلهية مبتورة، محتجين عليهم بأنه طالما يوصف المسيح في القرآن بأنه كلمة الله فهو إذن غير منفصل عن الله وهو إله، وبالتالي فإن المسلمين بإنكارهم أنه الله إنما يبترون الذات الإلهية.^(٢)

هكذا كان جدل المسلمين والمسيحيين حول العقائد المسيحية ، منذ بداية القرن الثامن الميلادي، على نحو ما أورده "يحيى الدمشقي".

(*) إحالة المؤلف إلى الآية القرآنية هنا لم تكن دقيقة >إذ أحال إلى الآية ٩٩< ، وقد ورد اللفظ : "المشركون" في سورة البقرة في الآيات ١٠٥ ، ١٣٥ ، ٢٢١ ، وورد كذلك في مواضع أخرى من القرآن الكريم في سور الأنعام والتوبة ويوسف والنحل والصف . (المترجم)

(١). John of Damascus, De Haeresibus 101 (PG 94, 768B). وحول الاستخدام القرآني للفظ "مُشْرِكٌ" بمعنى الذي يقول "بتعدد الآلهة Polytheist ، قارن الوصف الذي يورده الرِّبَّانِيُّونَ rabbinic في العبارات الآتية "إِنَّ مَنْ يُشْرِكْ (ha- meshatteref) مع اسم الله شيئاً آخر سوف يُقْتَلُ من العالم" (san-hedrin 632) . ولا تقول الآية الثامنة من الإصحاح الثاني والثلاثون في "سفر الخروج" هذا إلهك ، بل "هذه آلهتك" ، لأنهم أشركوا معه العجل وقالوا : "الله والعجل قد خلصونا" (Exodus Rabbah 43, 3) .

(٢) De Haeresibus (768 B - D) .

لكن عندما تعلّم الإسلام (*) من المسيحيين فن الحجاج، وخضع للمسيحيين إلى حد ما في أثناء الحاجة بإقراره بوجود صفات قديمة قائمة بذات الله، والتي كانت مثل الشخص الثانى والثالث فى الثالوث فيما عدا أنه لا يطلق عليها اسم الله، فإن المناظرة بين المسلمين والمسيحيين أخذت طابعاً مختلفاً . وبدلاً من أن يقذف المسلمون المسيحيين بالنعى "مشركين" الوارد فى القرآن، بدأوا يبررون استخدام ذلك النعت بمحاولة إظهار كيف أن الاعتقاد بثلاثة أشخاص ، يتصور كل منهم على أنه إله، لا يتفق مع التصور القاطع للوحدانية، التى لا يقلُّ اعتراف المسيحيين بها عن اعتراف المسلمين. وبدأ المسيحيون، من جانبهم ، يشرحون، باستخدام بعض المماثلات analogies المستعارة من "آباء الكنيسة"، كيف يمكن الحديث عن الأشخاص الثلاثة فى الثالوث ، وكل منهم يُسمى إلهاً، على اعتبار أنهم إله واحد. وإن أسبق الأمثلة على هذا التحول الجديد فى طريقة المناظرة بين المسلمين والمسيحيين نجده فى المناظرة التى انعقدت بين البطريرك طيموثاوس والخليفة المهدي فى النصف الأخير من القرن الثامن الميلادى.

حقاً كانت لاتزال تُقْتَبَسُ آياتٌ من الكتاب المقدس ومن القرآن، وكانت الآيات لاتزال هى العوامل الحاسمة فى الاتجاهات الخاصة للمتناظرين. لكن هناك فى المناظرة محاولات تتم على أساس من الاستدلال المنطقى. لقد كان الخليفة شغوفاً بالفعل لأن يعرف كيف أمكن للمسيحيين التوفيق بين التثليث والوحدانية.(٣) ويحاول البطريرك أن يشرح إمكانية التوفيق بين هذين الاعتقادين من خلال مماثلات من قبيل :إن ملكاً من الملوك، لأن كلامه وروحه لا ينفصلان عنه ، يكون "ملكاً واحداً بكلامه هو وبروحه هو ولا يكون ثلاثة ملوك". وإن ذلك مثل الشمس، التى هى أيضاً ، بسبب ضوئها وحرارتها اللتين لا تتفصلان عنها، لا تُسمى بضوئها وحرارتها شمساً ثلاث، لكن تُسمى شمساً واحدة".(٤) كل هذه المماثلات تعكس منهج "آباء الكنيسة" فى شرح موضوع النزاع، أى مع أن التمييز بين أشخاص الثالوث هو تمييز حقيقى وليس ظاهرياً، فإن الذات الإلهية

(*) استخدام المؤلف فى هذا الموضع لفظ "الإسلام" بدلاً من "المسلمين" يحجب الفارق الأساسى بين الدين الإلهى المنزل فى ذاته وبين صور تناوله المتباينة فى التاريخ عند جماعات المسلمين .(المترجم)

(٣) Mingana, Timothy's Apology, p. 22.

(٤) Ibid. وانظر مماثلات من هذا القبيل فى : The philosophy of The church Fathers, 1, pp. 359 - 361 وكذلك : Abucara, Mimar 111, 22.

هي مع ذلك واحدة، وهذا على أساس أن وحدانية الله هي وحدانية من نوع خاص، وحدانية من شأنها أن تسمح في داخلها بتمييز بين أجزاء غير منفصلة منذ الأزل بعضها عن بعض.^(٥)

وعندما أصبحت الفلسفة في عهد المأمون (٨١٣ - ٨٣٣م) نسقاً خاصاً بين المسلمين، مستقلاً عن علم الكلام، بدأت المناظرة بين المسلمين والمسيحيين حول مشكلة التثليث تأخذ وجهة أحدث. فالمسلمون، وقد ارتفعوا في ذلك الوقت بمشكلاتهم الخاصة في الصفات الإلهية لتصبح مشكلة منطقية حول الكليات *universals* والحمل *predication*، بدأوا يطبقون نفس منهج الاستدلال المنطقي في حجاجهم ضد التثليث،^(٦) مدعّمين مجادلاتهم باقتباسات من كتابات "أرسطو" المنطقية. ووجد المسيحيون أنفسهم مضطرين إلى استخدام نفس المنهج في دفاعهم عن العقيدة التي تُهاجم. وهكذا ظهر نمط جديد من المناظرة بين المسلمين والمسيحيين في القرن التاسع، وكان الممثل الرئيسي لهذا النمط الجديد للجانب المسيحي هو "يحيى بن عدي" (+١٩٧٤م). إن حجج الكندي ضد التثليث تُعرف فحسب من كتاب تعهد فيه "يحيى بن عدي" بنقضها. وعلى ذلك فسوف نبدأ هنا بتحليل حجج "الكندي" التي أوردها "ابن عدي" ثم نشرع في تحليل دحض هذه الحجج عند "ابن عدي"، والذي سوف نضمّنه كذلك تحليلاً لدحض بعض الحجج الإسلامية الأخرى، التي توجد في أعمال أخرى "ليحيى بن عدي".^(٧)

(٥) انظر: The Philosophy of The Church Fathers, 1, pp. 311 ff.

(٦) انظر فيما سبق ص ٢٦١ - ٢٦٢.

(٧) للوقوف على أكمل عرض لبيان أعمال "يحيى بن عدي" انظر:

G.Graf, Geschichte der Christlichen arabischen literatur, 11, (1947), pp. 233 - 249.

وأعمال "يحيى بن عدي" المشار إليها في هذا القسم هي كما يلي:

١ - Defense "دفاع عن مذهب التوحيد ضد اعتراضات الكندي": النص العربي مع ترجمة فرنسية

لـ A. Périer في (21 - 1920) 21 : 3 Revue de l'Orient chrétien, وكذلك ترجمة فرنسية

منقّحة في: Petits, pp. 118 - 128.

٢ - Unity (التوحيد). انظر: A. Perier, Yahya ben 'Adi : un philosophe arabe chretien du

xe siècle (1920), pp. 122 - 150.

٣ - Trinity (التثليث)، انظر: Ibid., 150 - 191.

٤ - Petits = Petits Traités Apologetiques des Yahya ben 'Adi by A. Périer (1920), -

(بالعربية والفرنسية).

إن "الكندى"، وهو يتوقف عند الترجمة العربية للصيغة الكابادوكيانية Cappado-
cian للتثليث يفتح نقاشه بعبارة تقول: "إن كل طوائف المسيحيين يعترفون أن الأقانيم
الثلاثة (υποστάσεις و hypostases) هي جوهر (οὐσία و substance) واحد.^(٨)
ويشير تعبير "كل طوائف المسيحيين"، فيما يمكن ملاحظته، إلى الملكانيين
والنساطرة واليعاقبة، وكلهم كانوا معروفين لدى المسلمين باعتبارهم مخلصين
لعقيدة التثليث، وهو لا يشمل المقدونيين Macedonians^(*) ولا السابليانيين sabellians
ولا الأريوسيين Arians والذين كانوا معروفين لديهم باعتبارهم غير مخلصين لعقيدة
التثليث.^(٩)

يثير الكندى اعتراضاً، على العقيدة المسيحية في التثليث كما صيغت على هذا
النحو، مؤداه أن التثليث يتضمن تركيباً وما هو مركّب لا يمكن أن يكون قديماً، ولديه
على هذا الاعتراض ثلاث حجج :

فأولاً، وهو يتمثل بوضوح عبارة مثل التي أوردها "يحيى الدمشقي"، أي أن كل
أقنوم (υποστάσις) هو واحد (ατομον) individual^(١٠) وأن الأقانيم تختلف فيما بينها
بخواص (ιδιοτητες) properties أو خصائص (Characteristics - χαρακτηριςτι-) κα
(١١)، يقول "الكندى": "إنهم يعنون بالأقانيم الأشخاص ويعنون بالجواهر الواحد ذلك
الذي [في] كل أقنوم من الأقانيم يوجد مع خاصية تخصه".^(١٢) ثم يستمر قائلاً:

(٨) Defense, p. 4, 1. 10. وهنا تستخدم كلمة "جوهر" substance بمعنى "ذات" essence (انظر
فيما سبق ص ٢١١ الحاشية ١٠٥).

(*) المقدونيون: هم أتباع "مقدونيوس" Macedonius، الذي كان بطريركاً على القسطنطينية في القرن
الرابع الميلادي. وقد تم في مجمع القسطنطينية عام ٢٨١ طرده ولعنه لقوله إن "روح القدس" ليس بإله
وإنما هو مُحدث مخلوق. ويتوجبه من "طيموثاوس" بطريرك الإسكندرية أثبت المجتمعون أن "الآب والابن
وروح القدس ثلاثة أقانيم، وثلاثة وجوه، وثلاث خواص، وحدية في تثليث، وتثليث في وحدية"، كيان واحد في
ثلاثة أقانيم". (المترجم)

(٩) انظر فيما يلي ص ٤٦٤.

(١٠) Dialect, 43 (PG 94, 613 B).

(١١) De Fide Orthodoxa 1, 8 (PG 94, 824B)، وانظر فيما سبق ص ٢١٨ - ٢١٩.

(١٢) Defense, p. 4, 11. 11- 12.

"وإذن، فإن فكرة الجوهر توجد في كل واحد من الأقانيم ولها في كل أقنوم نفس المعنى، ولكل أقنوم من الأقانيم خاصة قديمة معه، وتختلف في كل أقنوم منها عن بقية الأقانيم . ويترتب على ذلك أن يكون كل أقنوم مركباً إذن، من جوهر ، مشترك فيها جميعاً، ومركباً من خاصة تخص كل أقنوم من الأقانيم . لكن ما هو مركب، فإنما يكون مركباً لعلّة ، ولا يمكن أن يكون معلولاً لعلّة قديماً، ويلزم على ذلك إذن أنه لا الأب قديم ولا الابن قديم ولا روح القدس قديم، وعلى ذلك فإن الأشياء التي يفترض قدمها ليست قديمة، وهذا أيضاً هو أكثر شيء محال". (١٣)

يعترض "يحيى بن عدي" في ردّه لأدلة "الكندي" بأن الأقانيم تتألف من أجزاء؛ وهكذا كان ، شأن كل أولئك المسيحيين الأرثوذكس الذين آمنوا بحقيقة الأقانيم الثلاثة كلها، يعتبر وحدانية الله وحدانية نسبية relative unity (١٤) ومع ذلك ، فإنه يزعم أن الأقانيم الثلاثة من الممكن أن تكون أزلية ؛ لأنه يحتج، بأن ما هو مركب من أجزاء وكان موجوداً من قبل وجوداً منفصلاً هو فحسب الذي لا يمكن أن يكون أزلياً، كما أنه ليس هناك من سبب يوجب ألا يكون الشيء مركباً أزلاً من أجزاء لم توجد أبداً وجوداً منفصلاً. وهنا نقتبس عبارة "يحيى بن عدي" التي يقول فيها: "إن كنت تقصدُ بلفظ "مركب" ما هو ناتج عن فعل من أفعال التركيب، فإن هذا ، بحق ديانتي ، هو شيء معلول ومخلوق وليس قديماً، وسوف ينطبق استدلالك عليه كما سوف ينطبق على أية حالة مماثلة. ومهما يكن الأمر، فإن المسيحيين لا يوافقونك على أن "الأب" و"الابن" و"روح القدس" قد وجدوا نتيجة لتركيب الجوهر مع خواصه، لأن كل ما يقولونه فحسب هو أن الجوهر يتصف بكل واحد من هذه الصفات الثلاث، وأن هذه الصفات قديمة، ودون أن تكون حاصلة فيه – أي الجوهر – بعد أن لم تكن". (١٥) مثل هذا النوع من الحاجة، فيما يمكن ملاحظته بالمناسبة، يستعمله "الغزالي" في جوابه على اعتراض مماثل ضد وجود صفات قديمة قائمة بذات الله، هكذا يحتج "الغزالي" قائلاً:

(١٣) Ibid., 11. 12 - 17.

(١٤) The Philosophy of the Church Fathers, 1, pp. 311 ff.

(١٥) Defense, p. 6, 11. 9 - 14 .

"لم استحال أن يُقال كما أن ذات واجب الوجود قديم لا فاعل له فكذلك صفته قديمة معه ولا فاعل لها".^(١٦)

ثانياً ، فى إشارة إلى إحصاء "فريريوس" فى "إيساغوجي"^(١٧) للمحمولات الخمسة فى القضايا المنطقية، يردُّ الكندى "صيغة التثليث" Trinitarian Formula إلى قضية منطقية يكون فيها "الجوهر الواحد" هو الموضوع و "الأقانيم الثلاثة الأزلية" هى المحمول، ويرتبط الموضوع والمحمول برابطة الكينونة ، وحينئذ يتساءل ما الأقانيم الثلاثة الأزلية التى تُحمل على الموضوع جوهر ousia؟ أهى أجناس genera؟^(١٨) أهى أنواع species؟^(١٩) أهى فصول differentia؟^(٢٠) أهى أعراض بالمعنى العام للفظ "أعراض عامية"؟^(٢١) وهل هى أعراض بالمعنى الخاص للفظ "أعراض خاصية"، أى "خواص"؟^(٢٢)

ويضيف إلى هذه الأسئلة كذلك سؤالاً حول ما إذا كانت بعض الأقانيم أجناساً والبعض إما فصولاً أو أنواعاً،^(٢٣) أو ما إذا كانت كلها أفراداً لنوع واحد،^(٢٤) يُبين الكندى أن الأقانيم لا يمكن أن تؤخذ على أنها أى من هذه ، وهذا على أساس أنه لو تؤخذ بأى من هذه المعانى ويُفترض أن هذه الأقانيم قديمة، فيلزم أن تكون مكونة من

(١٦) الغزالي: "تهافت الفلاسفة" ، ص ١٦٦.

(١٧) Defense , p. 6, 11. 18 - 20; p. 10, 11. 15 - 17.

(١٨) Ibid., p. 6, 1.20; p. 10, 11. 15 - 17.

(١٩) Ibid., p. 7, 11. 7 - 11.

(٢٠) Ibid., p. 8, 1. 18 - p. 9, 1. 3.

(٢١) Ibid., p. 9, 11. 8 - 11.

(٢٢) Ibid., 11, 14 - 17. وعن استعمال لفظ "عرض" بمعنى إما "عرض" أو "خاصة" انظر: Aristotle,

Metaphy. V. 30, 1025 a, 30 - 32

ونص عبارة أرسطو هو: " العرض يُقال الذى هو لشيء ويُقال له بالحقيقة لكنه ليس بالضرورة ولا أكثر ذلك". أى "الذى هو موجود لشيء وهو موجود له بالحقيقة ولكن وجوده ليس له بضرورى ولا على الأكثر" - كما يفسره "ابن رشد". (تفسير ما بعد الطبيعة" ، ح ٢ ص ٦٩٢ - ٦٩٣) . (الترجم)

(٢٣) Defense, p. 9, 1. 21 - p. 10, 1. 2.

(٢٤) Ibid., p. 10, 11. 5 - 8.

أجزاء ، أى من موضوع ومحمول، وكما حدث من قبل، ينتهى إلى أنه لا يمكن أن يكون ما هو مركب من أجزاء قديما .

يُكرّر "يحيى بن عدي"، فى إبطال هذه الحجة، دفاعه السابق بأن تركيباً قديماً لا معلولاً لعلّة هو شىء ممكن.^(٢٥) وبالإضافة إلى هذا الردّ العام، ينكر "يحيى إنكاراً قاطعاً أن تكون الأقانيم معتبرة عند المسيحيين أجناساً"^(٢٦) أو أنواعاً^(٢٧) أو ما يسمّيه "الكندى" أعراضاً بالمعنى التام للفظ.^(٢٨)

وعلى أية حال، فبالنسبة لما يسمّيه الكندى أعراضاً بالمعنى الخاص للفظ، أى "خواص"، يقول "يحيى": "المسيحيون لا يقولون أيضاً إن الأقانيم أعراض بالمعنى الخاص للفظ، إذ على حين يطبقون عليها لفظ "الخاصة" فإنهم لا يقصدون بذلك أنها أعراض بل بالأحرى يعتبرون كل أقنوم من الأقانيم جوهرأ"^(٢٩) بالمعنى الذى قصد إليه أرسطو من التسمية "جوهر أول"، أى فرد.^(٣٠)

وتشير عبارة: إن المسيحيين يطبقون على الأقانيم الثلاثة لفظ "الخاصة"، فى هذه الفقرة، إلى استعمال عام للفظ الخاص > الخاصة < (ιδιότης) للدلالة على ما يخص كل واحد من الأقانيم الثلاثة وعلى ما يُميّز كل أقنوم منها عن الآخر.^(٣٠)

وبالمثل، فيما يتعلّق بوصف الأقانيم بأنها أشخاص > أفراد < يحرص "يحيى" على القول: "إن المسيحيين لا يقولون أيضاً إن الأقانيم أشخاص بالمعنى الذى يعطيه "الكندى"

(٢٥) Ibid., p. 7, 1.13, p. 8, 1.17, p. 9, 11.4 - 7; p. 10, 11.3 - 4, 12.

(٢٦) Ibid., p. 7, 11, 4- 6.

(٢٧) Ibid., 11. 12 - 13.

(٢٨) Ibid., p. 9, 11. 12 - 13.

(٢٩) Ibid., 11. 18 - 20.

(٣٠) Categ. 5, 2, 11 - 14.

وعبارة أرسطو فى "المقولات" هى: فأما الجوهر الموصوف بأنه أولى بالتحقيق والتقديم والتفصيل فهو الذى لا يُقال على موضوع ما، ولا هو فى موضوع ما. ومثال ذلك: إنسان ما، أو فرس ما، فأما الموصوفة بأنها جواهر ثوان فهى الأنواع التى فيها توجد الجواهر الموصوفة بأنها أول. ("كتاب المقولات" - منطق أرسطو، ج ١ ص ٣٦). (المترجم)

(٣٠) انظر فيما سبق الحاشية رقم ١١ .

للفظ".^(٢١) ووراء هذه العبارة التي يحرص عليها "يحيى" الرأى الذى كان سائدا طوال تاريخ مناقشة التثليث وهو إن التصور الأرثوذكسى لحقيقة الأقانيم يعنى تصويرها على أنها أفراد، لكن أفرادا بمعنى أنواعا فردية individual species.^(٢٢)

ثالثا، من الواضح أن "الكندى"، وهو يتمثل عبارة أرسطو فى "كتاب ما بعد الطبيعة" القائلة: إن لفظ "الواحد"، εἷς، يتعلّق بالـ "هو هو" τούτο،^(٢٣) وأيضا وهو يعتمد مباشرة على عبارة أرسطو فى "كتاب الطوبيقا" وهى إن "الشبيه" τούτων يستعمل إما بالنوع "in species" (εἰδει) أو بالجنس (γενει) "in genus" أو بالعدد (αριθμῳ) "in number".^(٢٤) يحتجّ ضد الاعتقاد المسيحي بأن "ذلك الذى نسميه" هو هو واحداً نسميه واحداً فحسب بمعان ثلاثة، كما يُقال فى كتاب "طوبيقا"، الذى هو الكتاب الخامس [من "أورجانون" أرسطو]، أى يُسمى "هو هو واحد" "بالعدد"، كما تُسمى الوحدة واحداً؛ أو يُسمى واحداً و"هو هو" بالنوع، كما أن خالداً واحد وزيدا واحد، لأنهما يندرجان تحت نوع مشترك الذى هو رجل؛ أو إنه يُسمى واحداً وهو هو "بالجنس"، كما أن الرجل يكون واحداً والحصان يكون واحداً، لأنهما يندرجان تحت جنس مشترك الذى هو حيوان".^(٢٥) يحاول "الكندى" إذن أن يبيّن كيف أن وحدانية الأقانيم الثلاثة لا يمكن أن تفهم بأى معنى من هذه المعانى الثلاثة التى حصرها

(٢١) Defense, p. 10, 11. 9- 10.

(٢٢) انظر: The philosophy of the Church Fathers 1, pp. 305- 365.

(٢٣) Metaph.x, 3, 1054a, 29- 31. وانظر: ابن رشد: "تفسير ما بعد الطبيعة"، ص ١٢٨٦.

والإشارة هنا هى إلى قول "أرسطو" فى "ما بعد الطبيعة" إن للواحد الهو هو والشبيه والمساوى. فإذا يُقال هو هو بأنواع كثيرة وكان أحد الأنواع العدد الذى ربما قلنا هو هو: ويُفسّر "ابن رشد" هذه العبارة بقوله: "قلنا إن الواحد يخصه أنه هو هو وأنه شبيه أى ليس فيه اختلاف بالكيفية وأنه مساو أى ليس فيه زيادة ولا نقصان وأن الكثرة يخصها الغير وهو مقابل الهو هو ولا مشابه وهو مقابل الشبيه ولا مساوى وهو مقابل المساوى. فالواحد يقابل الكثرة بهذه الأنحاء من التقابلات". (ابن رشد: "تفسير ما بعد الطبيعة"، ص ١٢٨٧). (المترجم)

(٢٤) Top. v11, 1, 1526, 30- 32. وانظر: Metaph.x, 3. 1054a, 32- b, 3. والإشارة هنا هى إلى قول "أرسطو" فى كتاب "طوبيقا": "وأیضا إن كان الواحد بعينه يُقال على أنحاء شتى، فينبغى أن ننظر إن كانا بنحو ما أخر شيئا واحدا بعينه، وذلك أن الأشياء التى هى بالنوع أو الجنس واحدة بعينها ليس يمكن أن تكون واحدة بعينها بالعدد" (منطق أرسطو، ج ٣ ص ٧١٥). (المترجم)

(٢٥) Defense, p. 11, 11. 4- 9. والإضافات التى بين أقواس يتطلّبها السياق. وفى الترجمة الفرنسية التى قام بها بيريه Périer لهذه الرسالة؛ فإن عبارة "كما يُقال فى كتاب "طوبيقا"، الذى هو الخامس"، تُترك بدون ترجمة.

"أرسطو". وضد المعنيين الأخيرين للواحد، أى الواحد بالنوع والواحد بالجنس، يكرر حجته السابقة وهى أن الواحد بآى من هذين المعنيين سوف يتضمن تركيباً ومن ثم لا يمكن أن يكون أزلياً.^(٣٦) غير أن لديه ضد المعنى الأول من هذه المعانى الثلاثة الأرسطية للواحد، وهو الواحد بالعدد، حجة جديدة، وهى التى، وهو يبدأها بعبارة: إن الثلاثة هى مضاعف الواحد والواحد هو جزء الثلاثة، يقول فيها عن إثبات الثلاثة والواحد معاً لموضوع ما إنه إثبات لاستحالة منفردة ولا إمكانية واضحة.^(٣٧) وفى كتاب آخر من كتبه يعيد "يحيى" طرح هذه الحجة على نحو أكثر استفادة ووضوحاً باسم أولئك الذين يسميهم "أعداء المسيحية" حيث نقرأ ما يلى: "إنه لا يمكن، حسب رأيهم، أن يوصف موضوع واحد باللفاظ متناقضة. غير أن الثلاثة متناقضة فى معناها مع معنى الواحد، وطالما أن الثلاثة كثير والواحد ليس كثيراً؛ فالواحد هو مبدأ الثلاثة ومبدأ كل عدد، لكن الثلاثة ليست مبدأ نفسها أو مبدأ أى عدد آخر، والثلاثة تنقسم لكن الواحد لا ينقسم.. وينتهون إلى أنه قد قام البرهان هكذا على أن هذين المحمولين أى الثلاثة والواحد، متناقضان، وبما أن المسيحيين يطبقونها على نفس الموضوع فى نفس الوقت، فيلزم بالضرورة أن تكون صيغتهم متناقضة وعقيدتهم بلا أساس".^(٣٨) وبعبارة أخرى، فإن المسيحيين، وهم يحاولون إظهار أنه بإثبات أن الله "ثلاثة" و"واحد" معاً، ينفون ويثبتون فى الآن نفسه نفس المحمول لله؛ إذ بقولهم "إنه" ثلاثة يؤكدون "إنه" كثير ومعدود ومنقسم، لكن بقولهم "إنه" واحد ينفون "إنه" كثير ومعدود ومنقسم، وهكذا يخرجون على "قانون التناقض" (*) الذى صاغه "أرسطو" على هذا النحو: "إنه لا يمكن أن يكون شئ واحد فى شيئين معاً بكل جهة".^(٣٩)

(٣٦) Defense, p. 11, 1. 15- p. 12, 1. 3.

(٣٧) Ibid., p. 11, 11. 10- 14.

(٣٨) Petits, p. 46, 1. 7- p. 47, 1. 7; cf. p. 64, 11. 6- 7.

(*) قانون التناقض Law of contradiction هو أحد المبادئ العقلية التى تقضى بأن الإيجاب والسلب

لا يجتمعان معاً ولا يرتفعان معاً ولا وسط بينهما. (المترجم)

Metaph. 1v, 3, 1005b, 19- 20. (٣٩)

ويفسر "ابن رشد" عبارة "أرسطو" هذه بقوله: "إنه لا يمكنه أن يوجد شيئان متقابلان معاً فى زمن واحد من كل جهة، وإنما شرط من كل جهة لأنه يمكن أن يوجد شيئان متقابلان معاً فى شئ واحد من جهتين". (تفسير ما بعد الطبيعة، ج ١ ص ٣٤٨). (المترجم)

علينا أن نلاحظ، في هذه الفقرة، كيف أن المحتجين لكي يُبينوا أن إثبات أن الله "ثلاثة" و"واحد" معا هو ما يصفه "أرسطو" بـ"المتناقض" Contradictory، يغيرون اللفظين "ثلاثة" و"واحد" إلى أزواج من الألفاظ هي: "كثير" و"ليس كثيرا"، "مبدأ العدد" و"ليس مبدأ العدد" و"منقسم" و"لا منقسم" .. ويعكس هذا عبارات أرسطو عن أن: ١ - "المتناقض" هو الذي يحتوى على "إثبات" و"نفي" لنفس الموضوع^(٤٠) و ٢ - طالما أنه في أى زوج من المتناقضات يكون أى منهما سلبا للآخر ومن ثم يكون بمعنى ما نفيا للآخر، فإن قانون التناقض ينطبق أيضا على المتناقضات،^(٤١) وبما يسمح للمعتريين أن يستدلوا بحق أنه، طالما أن في إثبات أن الله "ثلاثة" و"واحد" معا، اللفظ "ثلاثة" يعنى كثيرا ويعنى نقيضه أى اللفظ "واحد" "ليس كثيرا" فالإثبات يكون متناقضا.

يبدأ "يحيى" في إبطاله لهذه الحجة بإنكار أن المسيحيين يستخدمون لفظ "الواحد" بأى معنى من المعانى الثلاثة التى اقتبسها "الكندى" من كتاب "طوبيقا"، ومضيفا "يحيى" إلى ذلك قوله إن تصنيف معانى لفظ "الواحد" كما قَدَّمها الكندى "ليس كاملا"^(٤٢) ثم يشرع بعد ذلك في إحصاء معان عدة أخرى للفظ "الواحد" كما يُحصى معانى اللفظ المقابل له أى: "كثير"، ويختار من بين هذه المعانى معنيين باعتبارهما ملائمين للفظ "الواحد" المستخدم في صيغة "التثليث".^(٤٣) وأخيرا، يحاول أن يُبين أنه بموجب

(٤٠) De Interpr. 7, 17b, 16- 18.

وفي ذلك يقول أرسطو في كتاب "العبرة": "إن الإيجاب والسلب يكونان متقابلين على طريق التناقض متى كان يدل في الشيء الواحد بعينه أن الكلّ ليس بكلّ". (منطق أرسطو، ج١ ص ١٠٦) (المترجم)

(٤١) Metaph. 1v, 6, 1011b, 15- 20. وذلك في قول أرسطو: "إذا كان مما لا يمكن أن يصدق النقيضان معا في شيء واحد فبيّن أنه لا يمكن أن تكون الأضداد معا لشيء واحد أيضا". ويُفسّر "ابن رشد" هذه العبارة قائلا: "فبيّن أنه ليس يمكن أن تجتمع السالبة والموجبة في الصدق على الشيء الواحد بعينه وإذا لم يكن ذلك فبيّن أيضا أنه ليس يمكن أن يجتمع الضدان في شيء واحد بعينه". (تفسير ما بعد الطبيعة، ج١ ص ٤٥٢) (المترجم)

(٤٢) Defense, p. 12, 11. 4- 6.

(٤٣) انظر فيما يلى الحواشى من ٤٧ - ٦٩.

تفسيره لاستخدام اللفظين "واحد" و"ثلاثة"، لا تحتوى صيغة التثنية على تناقض، لأنه يُقال إن الله "واحد" من جهة أو من "وجه"، أى بالإشارة إلى "الجوهر"، ويُقال إنه "ثلاثة" من جهة أخرى أو من وجه آخر، أى بالإشارة إلى "الأقانيم".^(٤٤) وما يفعله "يحيى"، على الحقيقة، هو أنه يُذكر خصمه بأنه، تبعاً لصياغة أرسطو التامة "لقانون التناقض"، فإن ذلك القانون ينطبق فقط عندما يكون الإثبات والنفي معاً للشئ ذاته عن نفس الموضوع "تبعاً لما هو هو" (κατα το αυτο)،^(٤٥) وهو ما يُعبر عنه في الترجمة العربية لكتاب "ما بعد الطبيعة" بالقول: "بكل جهة".^(٤٦)

المعاني المختلفة للفظ "الواحد" التى أحصاها "يحيى"، والتى على أساسها يجيب على اعتراض "الكندى" هى ستة معان على النحو التالى: ١ - واحد "بالنسبة" أو "بالمشكلة" analogy،^(٤٧) والذى يعطى عليه مثالين: (أ) نسبة المنبع إلى الأنهار التى تفيض منه ونسبة الروح الحيوانى vital spirit فى القلب إلى الروح الحيوانى فى الشرايين تسمى نسبة واحدة؛ (ب) "نسبة الاثنين إلى الأربعة ونسبة العشرين إلى الأربعين هما نسبة واحد".^(٤٨) هذا التأويل يقوم على أساس عبارتين "لأرسطو": أولاً، تعريفه العام "للوحد بالنسبة" (εἷν κατ αναλογίαν) : "الواحد بالمشكلة" بأنه مثل تلك الأشياء التى تكون نسبة بعضها إلى بعض كنسبة الشئ الثالث إلى الرابع؛^(٤٩) ثانياً،

(٤٤) Petits, p. 28, 11. 6 - 7; p. 42, 11.

(٤٥) Metaph. 1v, 3, 1005 b 20. >أو كما يقول "أرسطو": لا يمكن أن يكون شئ واحد فى شيئين معاً بكل جهة<.

(٤٦) ابن رشد: "تفسير ما بعد الطبيعة" (ص ٢٤٦)، وانظر فيما سبق الحاشية رقم ٤٠.

(٤٧) اللفظ العربى "نسبة" يمكن أن يشير هنا إما إلى "العلاقة" relation (προς το) أو إلى "المشكلة" <المماثلة> analogy (αναλογία).

انظر: "ابن رشد": "تفسير ما بعد الطبيعة" 2.v, index D, a.

(٤٨) Defense, p. 12, 11. 7- 10.

(٤٩) Metaph. V. 6, 1016b, 31- 32, 34- 35.

وقد صيغ تعريف "أرسطو"، الذى يشير إليه "يحيى بن عدى" هنا، للواحد بالمساواة على النحو الآتى: "التى بالمساواة واحد هى التى نسبتها واحدة كنسبة الشئ إلى شئ آخر". (يراجع: "تفسير ما بعد الطبيعة"، ج ٢ ص ٥٤٤ - ٥٤٥). (المترجم)

تصويره للنسبة analogy > المشاكلة > مقارنة بالعلاقة بين العقل والروح وبين البصر والبدن. (٥٠)

٢ - واحد بمعنى "المتصل" أى ، مثلاً، الجسم والسطح والخط، الذى يُقال على كل منها إنه واحد، على الرغم من أنه طالما ينقسم كل واحد منها على حدة إلى ما لا نهاية فهو كثير. (٥١)

٣ - واحد بمعنى "مالا ينقسم"، مثل النقطة، والوحدة، واللحظة، وبداية الحركة، التى يُقال على كل منهما إنه واحد. (٥٢)

هذان المعنيان "للواحد" يقومان على أساس عبارة "أرسطو": "قد يُقال واحد" إما فى المتصل (το συνεχες) أو فيما "ليس بمنقسم" (το αδιαμετρον)، (٥٣) بالإضافة إلى عبارته: "إن الخط، والسطح والجسم" ثلاث من الكميات المتصلة الخمس" (٥٤) وأيضاً عباراته العديدة التى تتعلق بعدم انقسام النقطة (στιγμη)، (٥٥) والوحدة (μονας)، (٥٦) واللحظة أو الآن (νυν). (٥٧) أما قول "يحىي" إن مبدأ الحركة لا ينقسم، فمن المحتمل أنه خطأ ذكر بدلاً من "تمام الحركة"، لأنه وفقاً لأرسطو، "هناك نهاية (τελος) للتغير"، "لا تنقسم"، لكن "ليس للتغير مبدأ" (αρχη). (٥٨) أو ربما استخدم "يحىي" عمداً تعبير "بداية الحركة" لى يؤكد اعتقاده بخلق العالم ضد إنكار "أرسطو"

(٥٠) Eth. Nic. 1, 4, 1096b, 28- 29؛ حيث يقول "أرسطو": "لكن أخلق بها أن تكون من المشتركة فى الاسم من طريق أنها من شىء واحد، أو من طريق أنها تأتى بكل ما تفعله إلى شىء واحد، والأولى بها أن تكون على طريق المشاكلة بمنزلة ما إن العقل فى النفس كقياس البصر فى البدن وبمنزلة أشياء آخر فى أشياء غيرها". (الترجمة العربية لإسحق بن حنين، ص ٦٤، تحقيق عبد الرحمن بدوى). (المترجم)

(٥١) Defense, p. 12, 11. 11- 13.

(٥٢) Ibid., 11. 13- 14.

(٥٣) Phys. 1, 2, 185b, 7- 8.

(٥٤) Categ. 6, 4b, 23- 25.

(٥٥) Phys. v1, 1, 231a, 25- 26.

(٥٦) Metaph. V, 6, 1016b, 24- 25.

(٥٧) Phys. v1, 3, 233b, 33- 34.

(٥٨) Ibid. 5, 236a, 10- 15.

له. إذ على افتراض خلق العالم، كان على "أرسطو" أن يعترف بأن له بداية وأن تلك البداية لم تكن تنقسم.

٤ - واحد بمعنى ذلك "الذي يُقال على أشياء [تلك التي تُسمى بأسماء كثيرة، لكن] قولاً يدلُّ على أن "ماهيتها" أو ذاتها، تكون واحدة"، مثال ذلك "النبذ"، الذي يوجد له في العربية اسمان "شمول" و"خمر"؛ و"الحمار" الذي يوجد له في العربية اسمان: "حمار" و"أير"؛ و"الجمل" الذي يوجد له أيضاً اسمان عربيان: "جمل" و"بعير".^(٥٩) وهناك مثال مشابه يستخدمه "يحيى" في اثنين من مؤلفاته هو "رجل" الذي له في العربية، كما في بعض اللغات الأخرى، اسمان: "إنسان" و"بشر"، لكن ماهيته، التي تدل عليها الصيغة "حيوان عاقل فان"، واحدة.^(٦٠) فالكثرة في كل هذه الأمثلة هي كثرة في الأسماء، والوحدة هي وحدة الحد أو الماهية. وفي الفقرة المطابقة عند "أرسطو"، لأمثلة مستخدمة لتصوير ما هو واحد بالحد (λογος) definitional formula أو بالماهية (το τι ην ειναι) لكنه كثير بالأسماء، وهي: "الخمر" الذي تستخدم له كلمتان يونانيتان هما: μεθν و οινος،^(٦١) و"الشمول" الذي تستخدم لها أيضاً كلمتان يونانيتان هما: λωπιον و ιματιον.^(٦٢) وهذا المعنى للواحد يحبذه "يحيى" للتثليث المسيحي.^(٦٣)

٥ - واحد بمعنى: "واحد" بالموضوع وكثير "بالحدود"، أي أنه يمكن للمرء أن يثبت ألفاظاً كثيرة للموضوع الواحد، تحده وتتطابق في عددها مع "المعاني" الموجودة في ذلك الموضوع الواحد، والتي تكون ألفاظاً مُحددة لتلك "المعاني". يضرب "يحيى" على ذلك مثلاً فيقول: عن "زيد"، مع أنه واحد بالموضوع، فإنه يمكن أن نثبت له "الحد" حيوان، والحد عاقل والحد فان.^(٦٤) أساس هذا المعنى للواحد فقرة يحاول فيها "أرسطو" بيان أن أجزاء الحد (ορισμος)، أي الجنس والفصل، كثيرة، وهكذا يثير

Defense, p. 12, 11- 14- 16. (٥٩)

Trinity, p. 132. (٦٠)

Phys. 1, 2. 185b, 9. (٦١)

Ibid., 19- 20. (٦٢)

Defense, p. 12, 1. 16- p. 13, 1. 3. (٦٣)

Ibid., p. 13, 11. 3- 7. (٦٤)

السؤال عن ذلك الذي يُكوّن الوحدة لحدّ من الحدود.^(٦٥) وإجابته هي أن الحدّ (ορισμος) هو صيغة مفردة (λογος)، وأن الصيغة يجب أن تكون صيغة لشيء واحد من الأشياء (ενος τινος)، الذي هو "هذا" الشيء (τοδε τι)^(٦٦)، أي إنه واحد لأنه حدّ أو صيغة محدّدة لموضوع واحد. وهذا المعنى للواحد يُحبّذه "يحيى" أيضا بما هو تفسير للتثليث المسيحي.^(٦٧)

٦ - أحد معاني "الواحد بالحدّ والكثير بالموضوع، مثل إنسان، أيضا، والذي حدّه، بما هو إنسان حدّ واحد، لكن الموضوعات التي يمكن أن ينطبق عليها كثيرة، مثل زيد وعبد الله وخالد، كل واحد منهم موضوع يوصف بأنه إنسان".^(٦٨) وأساس هذا المعنى للواحد عبارة "أرسطو": "يُقال واحد < على > الأشياء التي كلمتها الدالة (λογος) definitional formula على ما هي، لا تنفصل من كلمة شيء آخر، تدل على ما الشيء، فإن كل كلمة تنقسم في ذاتها [إلى الجنس والفصل]".^(٦٩) وهذا هو ما يصفه مؤخرا بأنه "واحد بالنوع" (κατ'εἶδος; εἶδει) ويفسّره بأنه يشير "إلى تلك الأشياء التي يكون حدّها واحداً".^(٧٠) ويستخدم "يحيى" في أحد مؤلفاته تعبير "واحد بالنوع"،^(٧١) ويصوره بمثال انطباق لفظ "إنسان" على "زيد وعمرو وخالد"، وهو نفس نوع المثال الذي يُصور به أيضا ما يُسمّيه "واحدا بالحدّ وكثيرا بالموضوع". هذا المعنى للواحد لا يعتبره

Metaph. v11, 12, 1037b, 8- 23. (٦٥)

سؤال أرسطو هو: "لأي سبب هو واحد الذي نقول إن كلمته هي حدّ؟" ويفسّره ابن رشد بقوله: "لأي شيء صار الحدّ يدل على شيء واحد وهو ذو أجزاء؟" (تفسير ما بعد الطبيعة، ج ٢ ص ٩٤٢-٩٤٣).
(المترجم)

Ibid., 26- 27 (٦٦)

Defense, p. 13, 11. 7- 8. (٦٧)

Ibid., p. 13, 11. 8- 11. (٦٨)

Metaph. v, 6; 1016a, 32- 35 (٦٩) وانظر أيضا: "تفسير ما بعد الطبيعة"، ج ٢ ص ٥٣٦،

Ibid., 1016b, 31- 33. (٧٠)

وفي ذلك يقول "أرسطو": "والتي بالصورة واحد هي التي كلمتها واحدة" ويفسّر "ابن رشد" هذه العبارة بقوله: "والكثرة بالعدد أي بالعنصر التي هي واحدة بالصورة هي التي حدّها واحد، وهذه هي التي هي واحدة بالنوع الحقيقي وهو الذي ينقسم إلى الأشخاص". (تفسير ما بعد الطبيعة، ج ٢ ص ٥٤٩).
(المترجم)

Unity, p. 131 (٧١)

"يحيى" إجابةً على السؤال الذى يتناوله هنا، وهو: لماذا يوصف إله واحد بأنه ثلاثة؟ ذلك لأنه إجابة مباشرة على السؤال: لماذا توصف آلهة ثلاثة بأنها إله واحد؟ وقد كان هناك خلاف بين "آباء الكنيسة" حول هذا المعنى للواحد بما هو تفسير للوحدة المتلثة Triunity. (٧٢)

هذه، إذن، هى الكيفية التى أجاب "يحيى" بها على الاعتراضين الأساسيين "للكندى". فصد الاعتراض على أن الأقانيم لا يمكن أن تكون أزلية لأن كل أقنوم مركبٌ من أجزاء، يعترف "يحيى" بالفعل بأن كل أقنوم مركبٌ من أجزاء لكنه يمكن أن تكون الأقانيم مع ذلك أزلية لأن الأجزاء المكوّنة لكل منها لم توجد منفصلة أبدا بعضها عن البعض الآخر، بل بالأحرى وجدت معا منذ الأزل فى تآلف يجمعها بعضها مع بعض. وصد الاعتراض على أن كون شىء ما واحدا وثلاثة معا هو أمر متناقض تناقضا ذاتيا يجيب "يحيى" بأن هذا > أى كون الشىء واحدا وثلاثة معا < ممكنٌ لو أن الشىء ثلاثة واحد من جهات مختلفة. ويفسر ذلك بالمعنيين التاليين للفظ الواحد: ١ - واحد بمعنى ما هو واحد بالحد لكنه كثير بالأسماء، مثل مفهوم "إنسان"، مثلاً الذى حدّه واحد فى كل اللغات، وله فى بعض اللغات، ولنقل فى العربية، اسمان: "إنسان" و"بشر"؛ ٢ - واحد بمعنى ما هو واحد بالموضوع لكنه كثير بالفاظ الحد diffinitional terms > فى التعريف < ، كلفظ "زيد" مثلاً، فى القضية "زيد حيوان عاقل فان".

لكن لنفحص هذين المعنيين ونرى ماذا يتضمنان.

طبقاً للمعنى الأول، فإن المسوِّغ لاستخدام اللفظ "واحد" فى صيغة "التثليث" سنده أن كثرة الأقانيم هى مثل الكثرة فى ثنائيات الكلمات العربية: رجل أو نبذ أو حمار أو جمل. ويتضمن هذا التفسير بوضوح تام أن الأقنوم الثانى والثالث مجرد أسماء وليس لهما قوام ذاتى، وهو ما من شأنه أن يجعل "يحيى" "سابليانيا Sabellian". لكن "يحيى"، كما رأينا، يؤمن صراحة بالوجود الحقيقى للأقانيم الثلاثة. (٧٣)

(٧٢) انظر: The Philosophy of the Church Fathers, 1, pp. 337, 348, 351.

(٧٣) انظر فيما سبق الحاشية رقم ١٤ ورقم ٣٢.

وطبقا للمعنى الثانى، فإن المسوَّغ لاستخدام اللفظ "واحد" فى "صيغة التثليث" عند "يحيى" أساسه أنه يُشبَّه كثرة الأقانيم بكثرة "المعانى" التى يشير بها إلى الفناء والمعقولية والحيوانية التى تُحمل على موضوع واحد فى قضية تُعرَّف زيدا بأنه "حيوان فان عاقل". وأيضاً، فإن اصطلاح "المعانى" ربما يكون "يحيى" قد استخدمه هنا فى أى المعنيين، والذى سوف يثير أى منهما صعوبة على أية حال. فأولاً، ربما يكون قد استخدمه بمعنى "أشياء" things، لأنه فى مؤلف آخر له، يُفسَّر "الواحد" و"الثلاثة" فى "صيغة التثليث" بمماثلة العبارة القائلة "إن الشيء الواحد يمكن أن يوصف بأنه شيء واحد [من جهة] وبأنه ثلاثة أشياء [من جهة أخرى] حيث يشير بالتالى إلى الثلاثة أشياء بأنها بمثابة ثلاثة معان وثلاث صفات.^(٧٤) غير أن هذا سيجعل هذا التفسير معاكساً للتفسير الذى سبقه. ثانياً، ربما يكون لفظ "المعانى" قد أُستخدم هنا بمعنى مفهوم عقلى. لكن هذا سوف يجعل من "يحيى" "سابليانيا".

وتظهر صعوبات مماثلة نتيجة محاولته - فى بعض مؤلفاته الأخرى - لتفسير "التثليث" بأنواع أخرى من المماثلات.

أحد هذه المماثلات التى يستخدمها فى القضية: "زيد أب، طوله ثمانية أذرع، وطبيب".^(٧٥) ومماثلة ثانية هى القضية: "زيد طبيب، ومهندس وكاتب". ومماثلة ثالثة هى مماثلة المرأتين المتقابلتين: فأى صورة فى المرآة الأولى^(٧٦) سوف تنعكس فى المرآة الثانية وهكذا تحدث فيها الصورة ب. وهذه الصورة ب سوف تنعكس بدورها فى المرآة الأولى وهكذا تحدث فيها الصورة ج. هذه الصور أ، ب، ج هى صور ثلاث طالما أن كل صورة منها متميزة عن التى سبقتها بكونها متصلة بها اتصال العلة بالمعلول، ولكنها > أى الصور الثلاث < صورة واحدة طالما أن الصورة ب والصورة ج هما مجرد انعكاس للصورة أ.^(٧٧) وربما يلاحظ أن هذه المماثلة موجودة عند "أبى قره" Abucara،^(٧٨)

(٧٤) Petits, p. 66, 11. 6- 8, p. 67, 11. 6- 7.

(٧٥) Petits, p.49, 11. 1- 9.

(٧٦) Trinity, pp. 156, 167, 170.

(٧٧) Petits, pp. 12- 17; Trinity, pp. 157- 160.

(٧٨) Abucara, Mimar 111, 21, p.155.

كما أنها موجودة عند "أفلوطين"^(٧٩) من قبل، والمماثلة الرابعة هي أن العقل (vous) والعقل (vous) والمعقول (vous) ثلاثة كل منها يتميز عن الآخر ومع ذلك فالثلاثة يُشكّلون جوهرًا واحدًا.^(٨٠) ومماثلة خامسة هي: صناديق على مركب متحرك: فمن جهة يمكن أن توصف هذه الصناديق بأنها متحركة، لكن يمكن من جهة أخرى أن توصف بأنها ساكنة.^(٨١) والآن، من بين هذه المماثلات الخمس، تتطابق الأولى والثانية مع ما يسميه "أرسطو" "واحد بنوع العرض"، والذي يعبر عنه بـ "المُجَدَّف الموسيقوس".^(٨٢) لكن من المؤكد أن "يحيى" لا يعنى بهذه المماثلات ضمنا أن الأقانيم أعراض. وفيما يتعلّق بالمماثلات الثلاث الأخيرة، فمن الواضح تماما أنه، مهما يمكن وصف الوحدة والكثرة في أي منها، فليست الكثرة هي من ذلك النوع الفعلى الذي تستلزمه كثرة الأقانيم بمقتضى المذهب المسيحى الأرثوذكسى فى التثليث.

فما معنى هذه المماثلات إذن؟ وما هو تصور "يحيى" للتثليث؟

يُقدّم "يحيى" نفسه إجابته على هذا السؤال فى رسالة من رسائله الأخرى. فى تلك الرسالة يقتبس أولا قول واحد من خصوم المسيحية - لا يُذكر اسمه - بأن المسيحية، ولنقل كل المسيحيين الأرثوذكس يوافقون على صيغة "ثلاثة أقانيم، جوهر واحد".^(٨٣) ثم يورد "يحيى" مجادلة الخصم بعد ذلك على النحو التالى: "أن يزعم المسيحيون أن الآب كالشمس التى تضيء بضوئها وتدفع بحرارتها، والابن مثل أشعة الشمس، وروح القدس مثل حرارتها، فيمكن أن نسألهم إذن: هل هذه المماثلة قائمة على افتراض أن الأشعة والحرارة قوى للشمس؟ إن كان ذلك كذلك، فبما أن الابن وروح القدس بموجب هذه المماثلة متصلان بالآب بطريق مشابهة فإنهما يكونان على ذلك مستبعدين من حدّ

(٧٩) Enn., 1. 1, 8.

(٨٠) Petits, pp. 18- 20; Trinity, pp. 160- 161.

(٨١) Trinity, p. 168.

(٨٢) Metaph. v, 6, 1015b, 16- 20. ويُفسّر ابن رشد عبارة أرسطو هذه هكذا: "يريد مثل قولنا إذا اتفق فى إنسان ما أن يكون جادفا وموسيقوس فإننا نقول إن الجادف والموسيقوس واحد بعينه". (تفسير ما بعد الطبيعة، ج ٢ ص ٥٢٤). (المترجم)

(٨٣) Petits, p. 36, 1. 1. وانظر فيما سبق الحاشية رقم ٨.

الأقنومية hypostaticity ويصبحان قوتين في الله أو عرضين فيه، وعلى هذا فهما، بخلافه، ليسا بأقنانيم^(٨٤). ويعبارة أخرى، على حين تعنى هذه "الصيغة الكابادوكيانية"، القاصرة على سائر المسيحيين الأرثوذكس وحدهم، أن الأقنانيم موجودات حقيقية، فإن مماثلة الشمس وأشعتها، تلك التي يستخدمها المسيحيون الأرثوذكس بالمثل، تتضمن أن أقنومين من الثلاثة، أي الابن وروح القدس، ليسا بكائنين على الحقيقة.

وفي دحض هذه الحجة يقول "يحيى": "إن مثال الشمس وأشعتها يستخدمه بعض اللاهوتيين المسيحيين لمجرد جعل مذهبهم [في التثليث] معقولا، وذلك بإظهار أن هناك بين الموضوعات المحسوسة شيء ما يكون واحدا من جهة وأكثر من واحد من جهة أخرى، ومن ثم يرفضون الرأي العام المزعوم عند خصومهم، أي أنه لا يمكن أن يكون شيء واحداً وكثيراً معا بأي سبيل كان، وعلى أي نحو من الأنحاء. لكن ذلك لا يستتبع أنه عندما أعقد مقارنة مع شيء من جانب ما معين أنه ينبغي للشيء موضوع المقارنة أن يشبه الشيء الذي يُقارن به من جميع الجهات، وبالفعل، من المستحيل أن نجد شيئين لا يجب أن يكون بينهما خلاف على الإطلاق، فالكثرة إذن تتضمن حتما الاختلاف، كما أن الاختلاف يتضمن الكثرة".^(٨٥) وأيضا "لا يجب على المرء أن يفترض أن الأمثلة التي يستخدمها المسيحيون إنما يأخذونها على أنها تشبه تلك التي تكون متشابهة من كل جهة".^(٨٦)

من صياغة العبارة يمكن أن يفهم أن ما يقوله "يحيى" هنا عن مماثلة الشمس وأشعتها يُقصد به أن يؤخذ كمبدأ عام ينبغي تطبيقه على كل المماثلات الأخرى التي استخدمها. وتعكس هذه العبارة، في حقيقة الأمر، الاتجاه العام "لأباء الكنيسة" بإزاء كل مماثلة استخدموها في شرح سر التثليث.^(٨٧) وهو ما عبّر عنه "جريجوري" النيسي

(٨٤) Petits, p. 38, 1. 5- p. 39, 1. 2.

(٨٥) Ibid., p. 39, 1. 3- p. 40, 1. 4.

(٨٦) Ibid., p. 42, 11. 7- 8.

(٨٧) انظر: The Philosophy of The Church Fathers, 1, pp. 428- 429, p. 304.

فى قوله: "دع المرء يتقبل ما هو ملائم فقط فى المماثلة ويرفض ما لا يكون منسجماً"، (٨٨) وما عبر عنه "ليونتيوس البيزنطى" (*) Leontius of Byzantium بالمثل فى قوله: "ليس هناك تمثيل exemplification إلا ويحتوى على قدر من عدم الملاءمة". (٨٩) لكن كما وقف "يحيى" - فى الفقرة التى اقتبسناها عن الشمس وأشعتها - ضد من ينكر حقيقة الأقانيم يقف أيضا - فى فقرة أخرى - ضد من يفسر حقيقتها تفسيراً خاطئاً. فى تلك الفقرة يحاول أن يرد على خصم، لا يذكر اسمه، يقتبس منه يحيى عبارة يتهم فيها المسيحيين بالاعتقاد بثلاثة آلهة، على أساس تأكيدهم أن الله، الذى هو جوهر واحد، هو ثلاثة أقانيم، وأن كل أقنوم منها إله. (٩٠) يقول "يحيى" جواباً على هذه التهمة: "إن الجاهل من المسيحيين هم فقط الذين يمكن اتهامهم بذلك، لأنهم يفترضون خطأ وبدون ورع أن الأقانيم الثلاثة هى "نوات" لموضوعات ثلاثة كل منهما يختلف فى ذاته عن الآخر"، (٩١) وهذا، بالفعل، يتضمن أن الله ثلاثة جواهر وثلاثة آلهة. (٩٢) ولا يقصد "يحيى" بتعبير "الجاهل من المسيحيين"، فيما أرى، الدهماء فحسب؛ بل يقصد به أيضا أتباع ذلك المذهب المعروف "بالتاليه الثلاث" Tritheism (**). لأن وصفه لهؤلاء "الجاهل من المسيحيين" يعكس عبارة "فوطيوس" (***) Photius التى يصف فيها أصحاب "المؤلهة الثلاثة" Trithaites على النحو الآتى: "إن البعض من أكثر من لا حياة لهم، إذ يذهبون إلى أن الطبيعة (φυσικ) والأقنوم (υποστασι) والذات (ουσια) يقصد بهم الشيء

(٨٨). Oratio Catechetica 10 (PG 45, 41D).

(*) ليونتيوس البيزنطى: (القرن السادس) لاهوتى مناهض للمونوفيسيتين Monophysites. ناصر بقوة ما انتهى إليه مجمع خلقيدونية عن طبيعة المسيح. قدم رأى القائل: إن شخص المسيح لم يفقد بالتجسد بل أصبح ضمن أقنوم الألوهية، الذى احتوى على ذلك فى داخله على كل صفات الكمال البشرى (وهو ما يعرف بالأقانيم المتداخلة Enhypostasis). كتابه الرئيسى هو: "الكتاب الثالث ضد أتباع تسطوريوس وإيوتيخيانوس". (المترجم)

(٨٩). Lib. Tres 1 (PG 861, 1280D).

(٩٠). Petits, p. 44, 1. 8- p. 45, 1. 2.

(٩١). Ibid., p. 45, 11. 3- 4.

(٩٢). Ibid., 11. 6- 7.

(**) التاليه الثلاث مذهب يعد فيه الأب والابن وروح القدس آلهة ثلاثة متميزة فيما بينها كل عن غيره. (المترجم)

(***) فوطيوس: (٨١٠ - ٨٩٥ م). بطريرك القسطنطينية، عين فى منصبه سنة ٨٥٨ خلفاً للبطريرك "أجناطيوس" الذى عزله ميخائيل الثالث. (المترجم)

نفسه، لم يجفلوا أيضا من تأكيد أنه توجد في "الثالوث المقدس" Holy Trinity ثلاث نوات (οὐσιὰς) ، عندما يعلمون، إن لم يكن بالكلام، فعلى الأقل بالفكر، أن هناك "آلهة" ثلاثة، وألوهيات Divinities ثلاث^(٩٣). فالتصور المسيحي الحقيقي للتوحيد، فيما يعتقد "يحيى" هو توحيد "الأئمة العلماء"، أي "آباء الكنيسة"، ويذكر منهم "ديونيسيوس الأريوباغي"، و"جرجورى النازيانزوسى" أو "النيسى" و"باسيليوس الكبير" و"يوحنا كريستوم" (فم الذهب)^(*). (٩٤) فهذا التصور - فيما يقول - معترف به عند "طوائف" المسيحيين الثلاث^(٩٥)، أى الملكانية والنسطورية واليعقوبية. وفي موضع آخر يوضح "يحيى" أن لفظ الجوهر في التعبير: "جوهر واحد" إنما يجب أن يؤخذ بمعنى "ذات"^(٩٦) أو "ماهية" quiddity^(٩٧). والخواص المميزة للأقانيم الثلاثة فيما يتعلق بكون الإله الواحد ثلاثة هي (الأبوة) و (البنوة) و (الانبعاث)^(٩٨).

نفهم من هذا كله، فيما يتعلق بالاتهام القائل بأن إقرار المسيحيين بأن الله واحد وثلاثة معا هو خرق لقانون التناقض، أن "يحيى" لا يرى فى ذلك الإقرار مثل هذا الخرق، طالما أن "الوحدانية" oneness مثبتة فيما يتعلق "بذاته" وأن "الثالوثية" Threeness مثبتة له فيما يتعلق بأقانيمه. ولتبرير هذه الإجابة يقتبس "يحيى" قضايا معينة حيث يُسمح فيها للموضوع الواحد أن يوصف بطريقة مماثلة بكونه واحداً وكثيراً فى

(٩٣). Photius, Biblioth. 230 (PG 103, 180 BC). واللفظ اليونانى δῶσα essence يعنى "ذات" جوهر Substance على السواء، وطبقا للمسيحية الأرثوذكسية، فإن معناه، بما هو "ذات" هو نفس معناه بما هو "طبيعة" nature لكن معناه بما هو جوهر "هو نفس معناه بما هو أقنوم".
(*) القديس يوحنا (فم الذهب): (٢٢٤٥-٤٠٧ م). سرعان ما لُقّب بعد وفاته بـ Chrysostom من الكلمة اليونانية Chrysostomos أى "فم الذهب". أحد آباء الكنيسة اليونان. وُلد فى أنطاكية. عُيّن بطريركا على القسطنطينية من عام ٣٩٨-٤٠٤. وكانت له شهرة كبيرة فى وقته. قدمته الإمبراطورة "إيودكسيا" Eudoxia و"بطريرك الإسكندرية" إلى مجلس كنسى عام ٤٠٣ فتم طرده وعزله ونفى إلى مكان بالقرب من القسطنطينية وأعيد بسبب غضب الشعب ثم عُرِل مرة ثانية عام ٤٠٤ ونفى إلى أرمينيا. وهو مؤلف لعظات وتفسير ورسائل، أصبح لها من بعد تأثير كبير فى تاريخ الكنيسة. (المترجم)

(٩٤). Petits, p. 53, 11. 4- 6.

(٩٥). Ibid., p. 45, 1. 8- p. 55, 1. 1.

(٩٦). Petits, p. 21, 1. 7- p. 22, 1. 3.

(٩٧). Defense, p. 12, 1. 15.

(٩٨). Petits, p. 45, 11. 5- 6.

آن معا. وعلى أية حال، فإنه لا يأخذ أى قضية من هذه القضايا على أنها تماثل تماما "صيغة التوحيد"، أى أنه لا الوجدانية ولا الكثرة فى هذه القضايا هى الوجدانية والثالوثية فى صيغة التثليث. ويستند هذا إلى رأى الشائع عند "آباء الكنيسة" وهو أن التوحيد سر من الأسرار،^(٩٩) وأن التفسيرات التى حاولوا تقديمها لم تكن محاولات لكشف السر وإنما كانت لتحريص صياغته العقائدية فحسب وتخليصها من تهمة كونها متناقضة تناقضا ذاتيا وبلا معنى، وهم يفعلون هذا ببيان كيف أن الفلاسفة يبررون بوسائل متنوعة المسلك العام فى الإشارة إلى الكثير بلفظ الواحد.^(١٠٠)

The Philosophy of the Church Fathers, 1, pp. 287- 288. (٩٩)

Ibid., pp. 309- 310. (١٠٠)

(٤) جماعة منشقة مجهولة من النساطرة (*)

فى بيان "الشهرستانى" للطوائف المسيحية التى كانت معروفة للعالم الإسلامى، نجد ما يعرف بمذهب التثليث المسيحى فى وصفه لمذاهب ثلاث طوائف مسيحية رئيسية هى : ١ - الملكانية ^(١) أتباع الكنيسة البيزنطية، ٢ - والنساطرة ^(٢) و ٣ - اليعاقبة، ^(٣) أى القائلين بالطبيعة الواحدة Monophysites. وتصورات الهرطقة > المبتدعة < عن التثليث تنسب إلى "المقدونيين" والسابليانيين و"الآريوسيين". ^(٤)

يصف "الشهرستانى" تصور التثليث الذى كان يعتقده كل المسيحيين المشايخين للعقيدة الأرثوذكسية، أى الملكانيين والنساطرة واليعاقبة، على النحو الآتى: "وأثبتوا لله تعالى أقانيم ثلاثة. قالوا البارئ تعالى "جوهر" .. فهو واحد بالجوهريّة ثلاثة بالأقنومية، ويعنون بالأقانيم الصفات كالوجود والحياة والعلم، أو الآب والابن وروح القدس، وإنما العلم الذى هو الابن أو الكلمة تدرّع وتجسّد دون سائر الأقانيم فى "عيسى" ^(٥) فى مقابل هذا الرأى العام فى التثليث عند الطوائف الأرثوذكسية الثلاث، يذكر "الشهرستانى" آراء طوائف الهرطقة الثلاث فى التثليث. والعنصر المشترك فى بدعهم هو رفضهم الإيمان بأزلية حقيقة كل الأقانيم الثلاثة، "فالمقدونيون" وهم يؤكدون أن روح القدس مخلوق، و"الآريوسيون" وهم يؤكدون أن الابن وروح القدس كليهما مخلوق،

(*) يستند هذا القسم إلى ما جاء فى بحث لى بنفس العنوان والمنشور فى: Revue des Etudes Augustiniennes, 6: 249- 253 (1960),
النساطرة. Ibid., 11. 217- 222 (1965).

(١) الشهرستانى: "الملل والنحل"، ص ١٧٣.

(٢) المصدر السابق، ص ١٧٥.

(٣) المصدر السابق، ص ١٧٨، ١٧٩.

(٤) المصدر السابق، ص ١٧٢.

(٥) المصدر السابق، ص ١٧٦.

"والسابليانيون" وهم يؤكدون أن الله "جوهر واحد، وأقنوم واحد، له ثلاث خواص، ومتحد بكنيته مع جسد المسيح"، إنما يؤكدون ضمنا أن الخواص الثلاث غير متميزة بعضها عن بعض ولا عن الجوهر الواحد للأقنوم؛ وهي بهذا مجرد أسماء.^(٦)

وعلى ذكر أولئك الذين اعتقدوا بأزلية الأقانيم الثلاثة وحقيقتها، يقول "الشهرستاني" عن "الملكانيين" إنهم صرّحوا بأن "الجوهر غير الأقانيم وذلك كالموصوف والصفة"^(٧)، أى أن علاقة الأقانيم بالجوهر هي مثل علاقة الصفات بالله على نحو ما تصوّرها الصفائية المسلمون. وعن تصور "اليعاقبة" للتثليث يقول إنهم "قالوا بالأقانيم الثلاثة، كما ذكرنا"^(٨)، أى أن رأيهم في التثليث مثل رأي الملكانيين، مع أنه يحاول أن يبين أن رأيهم في التعليل اللاهوتي لشخص المسيح قد اختلف إما عن رأي الملكانيين أو عن رأي النساطرة.

لكنه في وصفه لرأي النساطرة في التثليث يبدأ عموما بتقرير أن "نسطور"، مؤسس تلك الفرقة، قال: "إن الله تعالى واحد ذو أقانيم ثلاثة: الوجود العلم والحياة؛ وإلى حد بعيد، تُدرج هذه العبارة النساطرة ضمن أتباع المذهب الأرثوذكسى فيما يتعلق برأيهم في التثليث. وعلى أية حال، فإن "الشهرستاني" يستمر، في تقرير أن "النساطرة"، على خلاف "الملكانيين" و"اليعقوبيين" الذين يعتقدون أن "الجوهر [أى الذات] زائد على

(٦) المصدر السابق، ص ١٧٨. وفي ذلك يقول "الشهرستاني" هنا: "وزعم مقدونيوس أن الجوهر القديم أقنومان فحسب أب وابن والروح مخلوق. وزعم سباليوس أن القديم جوهر واحد أقنوم واحد له ثلاث خواص واتحد بكنيته بجسد عيسى بن مريم عليهما السلام. وزعم آريوس أن الله واحد سماه أباً وأن المسيح كلمة الله وابنه على طريق الاصطفاء وهو مخلوق قبل خلق العالم. وهو خالق الأشياء وزعم أن لله تعالى روحا مخلوقة أكبر من سائر الأرواح وأنها واسطة بين الأب والابن تؤدي إليه الوحي". > ولعل "الشهرستاني" يشير في عبارته الأخيرة هذه إلى ملاك الوحي "جبريل" الذى قال عنه سبحانه وتعالى فى القرآن الكريم إنه ﴿روحنا﴾، سورة مريم: ١٧، والأنبياء ٩١ والتحريم: ١٢<. (المترجم)

(٧) المصدر السابق، ص ١٧٣.

(٨) المصدر السابق، ص ١٧٦. > وقد أثبتنا بقية كلام الشهرستاني لتوضيح رأى اليعاقبة هنا<. ويصف ابن حزم فى "الفصل" (ج ١ ص ٤٩) اليعقوبيين بأنهم يعتقدون أن "المسيح هو الله نفسه وأن الله - تعالى عن عظيم كفرهم- مات وصلب وقُتل"، وأن العالم بقى ثلاثة أيام بلا مُدبّر، والفلك بلا مدبّر، ثم قام ورجع كما كان، وأن الله تعالى عاد مُحدثًا، وأن المُحدث عاد قديما، وأنه تعالى هو كان فى بطن مريم محمولا به". > وقد أوردنا بقية نص ابن حزم أيضا لتوضيح رأى اليعاقبة الذى أورده المؤلف مجتزأ<. ووصف ابن حزم لرأى اليعاقبة هو وصف لنوع خاص من القائلين بالطبيعة الواحدة الذين اقترّبوا من الـ Patripassianism.

الأقانيم"، كانوا يعتقدون "أن الله واحد ذو "أقانيم" ثلاثة هي: الوجود والعلم والحياة، لكن هذه الأقانيم ليست زائدة على "الذات" ولا هي "هو"،^(٩) أى أنها لا هي غير الذات ولا هي الذات، مما يعنى أنها لا موجودة ولا معدومة. هذا التصور للأقانيم فى علاقتها بالذات يقارنه "الشهرستاني" "بأحوال" أبى هاشم عند المعتزلة،^(١٠) مشيراً بذلك إلى صياغة الأحوال التى هي "لا هي هو > أى الله < ولا غيره"^(١١) والتى هي "لا موجودة ولا معدومة"^(١٢).

تبعاً لرأى "الشهرستاني"، إذن، فإن رأى هذه الفرقة من المسيحيين، التى يصفها بأنها فرقة النساطرة، يتوسط بين مذهب التثليث Trinitarianism الأرثوذكسى والمذهب السابليانى Sabellianism، تماماً كما تتوسط نظرية "أبى هاشم" الإسلامية فى الأحوال بين المذاهب الواقعى المثبت للصفات realism والمذهب الاسمى Nominalism عند نفاة الصفات. وفى فترة "الآباء" لم يكن هناك تمييز فى المسيحية بين المذهب الواقعى والمذهب الاسمى فيما يتعلّق بمشكلة التثليث.^(١٣) ولم يكن هناك طريق وسط بين التأكيد الأرثوذكسى لحقيقة وجود الشخص الثانى والشخص الثالث فى الثالوث وبين الإنكار السابليانى لذلك، ومهما يكن الأمر، فإن هذه الفرقة من النساطرة وجدت طريقاً وسطاً بين هذين الطرفين المتباعدين بالتهوين من واقعية الأقانيم.

إن "الشهرستاني"، وهو يتمثل أيضاً، أن نظرية الأحوال قد نشأت أساساً باعتبارها نظرية فى الكليات والحمل بوجه عام وأنها طُبِّقَتْ على الألفاظ المحمولة على الله فيما بعد؛^(١٤) يحاول أن يقارن بين ما يُحْمَل على الله فى صيغة "التثليث النسطورية" وبين المحمولات المنطقية عموماً. ويبدأ "الشهرستاني" بتوضيح أمرين: ١ - أن لفظى "العلم"

(٩) الشهرستاني: "الملل والنحل"، ص ١٧٥. وليس للضمير "هو" ما يعود عليه هنا فى هذه العبارة. ومن المحتمل أن يكون تحريفاً للضمير "هى"، الذى سيكون عائداً على "الذات". ومن ثم جاءت ترجمتى له بضمير الغائب <المحايد> it. انظر فيما يلى الحاشية رقم ٢١.

(١٠) المصدر السابق، نفس الموضع.

(١١) البغدادي: "الفرق بين الفرق"، ص ١٨٢.

(١٢) المصدر السابق، نفس الموضع؛ الشهرستاني: "نهاية الإقدام"، ص ١٩٨.

(١٣) انظر: The Philosophy of the Church Fathers, 1, p. 580.

(١٤) انظر فيما سبق، ص ٢٦١ - ٢٦٢.

و"الحياة" اللذين يُحملان على الله في الصيغة النسطورية يُحملان عليه من حيث كونه عالماً، وأن العالم له بالضرورة حياة وعلم؛^(١٥) ٢ - إنَّ لفظ "العلم" المحمول على الله في الصيغة - النسطورية - هو ما تسميه الفلاسفة "نطقاً" *λογος* وما يُسمَّى في "العهد الجديد" بـ "الكلمة" *λογος*.^(١٦) ويواصل "الشهرستاني" قائلاً عن صيغة التثليث عند "نسطور": "ويرجع منتهى كلامه إلى إثبات كونه تعالى موجوداً حياً ناطقاً كما تقوله الفلاسفة في حد الإنسان إلا أن هذه "المعاني" تتغير في الإنسان لكون مركباً وهو < أى الله > جوهر بسيط غير مركَّب".^(١٧) كل هذا يتفق مع ما رأيناه في نظرية أبى هاشم في الأحوال، فالفاظ من قبيل "حى" و"ناطق"، عندما تُحمل على الإنسان عنده تكون أحوالاً من نمط ما سوف نسميه بصفات نوعية؛^(١٨) وفضلاً عن ذلك فعندما يُحمل مثل هذين اللفظين أو أكثر، على الإنسان، فسوف يعينان ضمناً كثرة من الأحوال له، على حين أن مثل هذه الألفاظ كلها، عندما تُحمل على الله سوف تُردُّ إلى حال مفردة هي حال "الألوهية" *mode of Goodhood*.^(١٩) ومعنى هذا التصور الجديد "التثليث"، وفقاً لتأويل الشهرستاني، هو تقديم تأويل "التثليث" على أنه أحوال، يأتى على نحو ما وفق مماثلة تأويله لمعنى التعريف المنطقي للإنسان بطريق الأحوال، ومدافعاً بذلك عن "التثليث" ضد الاتهام الإسلامي له بأنه غير متسق مع وحدانية الله.

لكن مَنْ كانوا هم أولئك المسيحيين الذين اعتنقوا هذا التصور الجديد للتثليث؟ إنهم مَنْ يسميهم الشهرستاني بـ "النساطرة". غير أنه لا يمكن أن يكون قد قصد بهم النساطرة الذين نعرفهم في تاريخ المسيحية والمعروفين للمسلمين كذلك. فأولاً، نحن نعرف أن نسطور كان في موقفه من "التثليث" أرثوذكسياً. ولدينا، أيضاً، شهادة "المسعودى" بأن أعضاء مجمع "نيقية" قد وضعوا الأمانة التي يتفق عليها سائر النصارى من "الملكية واليعقوبية والعباد *Ibadites* وهم النسطورية، ويذكرونها كل يوم

(١٥) الشهرستاني: "الملل والنحل"، ص ١٧٥.

(١٦) المصدر السابق، نفس الموضع.

(١٧) المصدر السابق، نفس الموضع.

(١٨) انظر فيما سبق ص ٢٨١، الحاشية رقم ١٧.

(١٩) انظر فيما سبق ص ٢٦١ - ٢٦٢.

من القدّاس". (٢٠) ويثبت "ابن حزم" كذلك، في عرضه للمسيحية، أن النسطورية قالت بمثل ما قالته الملكانية سواء بسواء، أى أنها اعتنقت نفس الرأى الذى اعتنقته الملكانية الكاثوليكية فى عقيدة التثليث. (٢١) ويقول "يحيى بن عدي"، أيضا، إن الطوائف المسيحية الثلاث كلها، أى الملكانية والنساطرة واليعاقبة، على اتفاق كامل حول عقيدة التثليث. (٢٢) وأخيراً، نجد "الشهرستاني" يصف مؤسس طائفة النسطورية بأنه "نسطور الحكيم"، أى نسطور الفيلسوف أو الطبيب، "الذى ظهر فى زمان المأمون"، (٢٣) أى فى عهده (٨١٣-٨٢٣). وينظر "ابن الأثير" إلى فقرة الشهرستاني هذه عن "نسطور"، مشيراً إلى مؤسس النسطورية فى التاريخ - المسيحى - المتوفى فى عام ٤٥١م، فيتهم الشهرستاني على ذلك بجهله بتاريخ النسطورية. (٢٤) غير أن الجهل بالنسبة "للشهرستاني" أمرٌ بعيد الاحتمال. وذلك لسبب واحد، فإن مؤرخاً عربياً شهيراً مثل "المسعودى" (٩١٢م) يقدم فى أعماله عرضاً مفصلاً لظهور النسطورية، حيث يتقرر عنده بوضوح أن "نسطور" كان بطريركا للقسطنطينية وأنه ازدهر فى زمن الإمبراطور "تيودوسيوس الثانى"، وأنه كان معاصراً "لكيرلس الإسكندرانى" Cyril of Alexandria، وأنه أدين بالحرمان وبالطرد من الكنيسة فى مجمع إفسسوس Council of Ephesus. (٢٥) ومن غير المتصور أن لا يكون "الشهرستاني" (١١٥٣م) قد عرّف هذه الوقائع. فإن وصف "الشهرستاني" المفصل لمؤسس جماعة من يسميهم هنا بالنسطورية، وذكره أيضا للزمن الذى عاش فيه واللقب "الحكيم"، ولم يُعرف أن "نسطور" الذى عاش فى القسطنطينية كان قد لُقّب به، كل ذلك يظهر أن "الشهرستاني" كان يشير هنا إلى شخص وُجد بالفعل وكان يُعرف بـ "نسطور الحكيم"، وهو الذى ازدهر فى عهد المأمون، أو أثناء حياته، والذى كان أيضا نسطوريا، واستمر أتباعه يواصلون من بعده انتماءهم إلى النساطرة، مشكّكين جماعة داخل النساطرة لا يمكن تمييزها. الحاصل إذن هو أن أسقفا نسطوريا، اسمه نسطوريوس، ويُنطق اسمه بالعربية

(٢٠) المسعودى: "التنبيه والإشراف"، ص ١٤٢.

(٢١) ابن حزم: "الفصل" ج ١ ص ٤٩.

(٢٢) Périér, Petits, p. 55.

(٢٣) الشهرستاني: "الملل والنحل"، ص ١٧٥.

(٢٤) ابن الأثير: "كتاب الكامل فى التاريخ" نشر "تورنبرج" C.J. Tornberg ج ١ ص ٢٣٧؛ وانظر: Sweetman, Islam and Christianity, 11, 1., p. 28

(٢٥) المسعودى: "مروج الذهب"، ج ٢ ص ٣٢٧، ٣٢٨؛ "التنبيه والإشراف"، ص ١٤٨ - ١٥٠.

نسطور، كان قد ازدهر في "أديابين" Adiabene، على نهر دجلة، في حوالي سنة ٨٠٠م،^(٢٦) وهو ما يتطابق بدقة مع قول "الشهرستاني": "في زمن المأمون". ونحن لا نعرف شيئاً أكثر من ذلك عن نسطوريوس، الأسقف النسطوري هذا، سوى أنه كان المرشح المناسب للقب "نسطور الحكيم"، وأنه هو الذي وجّه مذهب التثليث المسيحي وجهة جديدة، وأن "الشهرستاني" وصف أتباعه "بالنساطرة" ووصف مذهبهم في التعليل اللاهوتي لشخص المسيح بأنه مذهب نسطوري.

مهما يكن من أمر، فيجب علينا أن نميز في عرض "الشهرستاني" للتصور النسطوري للتثليث بين شهادته بأنهم يستخدمون صيغة جديدة وبين رأيه الخاص في أن هذه الصيغة الجديدة للتثليث مماثلة لصيغة "أبي هاشم" عن الأحوال. وفيما يتصل بشهادته، فإننا يمكن أن نجد ما يؤكدُها في قول "الجويني" عن المسيحيين: "ليست الأقانيم عندهم موجودات بأنفسها بل هي للجوهر في حكم الأحوال عند مثبتيتها من الإسلاميين".^(٢٧) ولا يوجد الآن تفسير لنسبة مثل هذا التصور للأحوال عند المسلمين على وجه العموم إلا على افتراض أن "الجويني"، الذي عاش في إيران، كان على معرفة بتلك الصيغة الجديدة للتثليث خلال اتصاله بمسيحيي إيران الذي كانوا نساطرة أساساً. ويجب ملاحظة أنه حتى "الشهرستاني"، الذي يعتبر صراحة - في الفقرة التي اقتبسناها - أن "صيغة التثليث النسطورية" هي هي بعينها صيغة الأحوال عند "أبي هاشم"، يُوحّد في فقرتين أخريين^(٢٨) بين صيغة التثليث للمسيحيين عموماً وبين صيغة

(٢٦) انظر: Dictiony of Christian Biography, S.V. Nestorius: (6), The Book of Governors: انظر: The Historia Monastica of Thomas Bishop of Marga, ed. and Trans. F.A.W. Budge (1893), 1, p. 279, 1.12; 11, p.506.

(٢٧) الجويني: "الإرشاد"، ص ٢٨.

(٢٨) الشهرستاني: "الملل والنحل"، ص ٣٤؛ "نهاية الإقدام"، ص ١٩٨.

وفي ذلك يقول "الشهرستاني" وهو يعرض لرأى العلاّف في التوحيد بين ذات الله تعالى وصفاته وقوله بإثبات ذات هو بعينه صفة أو إثبات صفة هي بعينها ذات: "وإن أثبت أبو الهذيل هذه الصفات وجوهاً للذات فهي أعانيم النصراني أو أحوال "أبي هاشم" (الملل والنحل ص ٣٤). وفي معرض بيان العلاقة بين رأى المسيحيين ورأى "أبي هاشم" يقول "الشهرستاني"، أيضاً: "وقال أبو هاشم العالمية حال والقادرية حال ومفيدهما حال يوجب الأحوال كلها. فلا فرق في الحقيقة بين أصحاب الأحوال وبين أصحاب الصفات إلا أن الحال ^{مناقض} للصفات، إذ الحال لا يوصف بالوجود ولا بالعدم والصفات موجودة ثابتة قائمة بالذات. ويلزمهم مذهب النصراني في قولهم: واحد بالجوهرية ثلاثة بالأقنومية، ولا يلزم ذلك التناقض مذهب الصفاتية". ("نهاية الإقدام"، ص ١٩٨). (المترجم)

الأحوال عند "أبي هاشم"، وربما يرجع هذا، أيضا، إلى أنه كانت تسود في إيران حيث عاش، تلك الصيغة التي استخدمها المسيحيون. وفضلا عن ذلك، يوجد دليل، سأحاول بيانه من بعد، يُعزِّز قول "الشهرستاني"، الذي هو أيضا مطابق لرأى "الجويني"، كما رأينا، بأن الصيغة النسطورية الجديدة للتثليث مماثلة لصيغة الأحوال عند "أبي هاشم"، وسأحاول بيان أن الصفاتية المسلمين من أهل السُّنة قد استخدموا صيغة مماثلة لصيغة التثليث تعبيرا عن اعتقادهم بحقيقة الصفات. ونفس التمييز نجده كذلك عند الجويني في عرضه للمذهب المسيحي العام في "التثليث".

أولا، لنفحص عبارة "الشهرستاني" عن أن الصيغة النسطورية الجديدة في التثليث مماثلة لصيغة "أبي هاشم" في الأحوال.

الحاصل أنه قبل أن يستخدم "أبو هاشم" بزمان طويل، صيغة "ليست الله وليست غيره" تعبيرا عن عقيدته غير السلفية في الأحوال، استخدم "سليمان بن جرير" نفس الصيغة تعبيرا عن العقيدة السلفية في الصفات.^(٢٩) وبما أن وفاة "سليمان بن جرير" كانت سنة ٧٨٥م قبل زمان "المأمون"، الذي ظهرت في عهده صيغة التثليث النسطورية الجديدة، وكانت وفاة "أبي هاشم" سنة ٩٣٣م، أي بعد ذلك العهد بمدة طويلة، فيجب - فيما هو واضح - أن تُدرس تلك الصيغة النسطورية الجديدة بالأحرى في ضوء الصيغة التي استخدمها "سليمان بن جرير" من أن تُدرس في ضوء الصيغة التي استخدمها "أبو هاشم".

ومتى دُرست هذه الصيغة النسطورية الجديدة في ضوء هذه الصيغة الإسلامية السلفية فإنه يمكن بيان أنها ليست انحرافا عن التصور المسيحي الأرثوذكسي للتثليث، على الرغم من أنه يمكن افتراض أن التغير الحادث في عبارتها إنما هو محاولة للتوافق اللفظي مع العقيدة الإسلامية في الصفات.

لنفحص الآن جزئي هذه الصيغة الجديدة.

(٢٩) انظر فيما سبق ص ٢٠٤ ، ٢٠٧ .

بالنسبة "للجزء الأول منها، أى إن الأقانيم "ليست زائدة على الذات"، فعلى فرض أن المقصود به هو أن تتطابق مع ذلك الجزء من الصيغة الإسلامية السلفية التى كانت تؤكد أن الصفات "ليست غير الله"، يجب كذلك افتراض أن يكون لها نفس معنى نموذجها الأول فى عقيدة الصفات الإسلامية. وأيضاً فإن معنى تعبير "ليست غير الله" فى الصيغة الإسلامية، هو أن الصفات، كما رأينا،^(٢٠) قديمة مع الله co-eternal وليست منفصلة عنه. وإذن، فإن تعبير: "ليست زائدة على الذات" يجب أن يكون معناه بالمثل هو أن الأقانيم قديمة مع الذات الإلهية وغير منفصلة عنها، لكن هذه أيضاً عقيدة مسيحية صالحة؛ والاختلاف هكذا بين تعبير "ليست زائدة على الذات" فى صيغة التثليث الجديدة وتعبير "ذات واحدة" فى الصيغة الأصلية للتثليث هو مجرد اختلاف لفظي.

فيما يتعلق بالجزء الثانى من الصيغة النسطورية الجديدة ، والتى أخذناها بمعنى أن الأقانيم "ليست هى الذات"، فحتى على افتراض أنه كان يُقصد بها أن تتطابق مع ذلك الجزء من الصيغة الإسلامية التى أكدت أن الصفات "ليست هى الله"، فسنحاول بيان أن من صاغوا هذه الصيغة النسطورية الجديدة لم ينحرفوا عن التصور المسيحي الأرثوذكسي للتثليث والذي يكون كل أقنوم من الأقانيم فيه هو "الله".

سوف يُلاحظ أن الصيغة لا تقول إن الأقانيم ليست هى "الله"؛ إنها تقول فحسب إن الأقانيم "ليست هى" ، أى ليست "الذات".^(٢١) وأيضاً، يُعبر اللفظ العربي "الذات" - es-sence ، هنا عن اللفظ اليوناني *ousia* فى الصيغة "الكبادوكيانية" "جوهر واحد" one *ousia* وثلاثة أقانيم . لكن طبقاً للتصور المسيحي الأرثوذكسي للتثليث ، فعلى حين يعنى تعبير "جوهر واحد" one *ousia* لا فقط أن الأقانيم كلها قديمة مع الله ولا تقبل الانفصال عنه فى الجوهر وإنما يعنى أيضاً أنها واحدة فى "الألوهية" Goodhood، فلاتزال الأقانيم، بسبب كونها متميزة فى الحقيقة بعضها عن بعض غير مفترض أن تكون هى هى الذات بالكلية؛ ومن المفترض أن تكون متميزة عن الذات بجهة من الجهات ، كما يمكن أن يفهم ذلك من المماثلات analogies التى حاول أن يُفسر بها

(٢٠) انظر فيما سبق ص ٤٦٦ .

(٢١) انظر فيما سبق ص ٤٦٦ الحاشية رقم ٩.

"آباء الكنيسة" العلاقة القائمة بينها وبين الذات. وهكذا فطبقاً لـ "باسيليوس" Basil و "يحيى الدمشقي"، وكلاهما يوحّدان بين "الذات" والأقنوم الأول "الآب"،^(٢٢) تُفسر العلاقة بين الذات وبين الأقانيم بمماثلة العلاقة بين النوع « إنسان » وبين أفراد الناس ، مثل « بطرس وأنداروس ويوحنا وجيمس » كما يذكر « باسيليوس »^(٢٣) ، أو « بطرس وبولس » كما يذكر « يحيى الدمشقي »^(٢٤) ، وكذلك « أوغسطين » Augustine بالمثل ، الذي نجد « الذات » عنده هي القوام العام Common Substratum لكل الأقانيم الثلاثة والذي يرفض مماثلة العلاقة بين النوع والفرد ، يُفسرُ العلاقة بين الذات والأقانيم وبين ثلاثة تماثيل مصنوعة من الذهب^(٢٥) .

وهكذا ، طبقاً لأي من المماثلتين ، فالأقانيم في علاقتها بالذات هي من جهة ليست بالكلية هي الذات . ونتيجة لذلك ، فيما يتصل بالعبارة الواردة في الجزء الثاني من الصيغة النسطورية الجديدة ، أي أن الأقانيم « ليست هي الذات » ، فعلى حين أنها ربما بدت للمسلمين مثل عبارتهم عن الصفات الإلهية ، أي أنها لا غيره ، فإنها كانت تعنى للنسطوريين أنفسهم أنه على حين أن الأقانيم واحدة في الذات بمعنى أنها واحدة في الألوهية ، فإن الأقانيم « ليست هي الذات » طالما أن الذات متصلة بها إما اتصال النوع بأفراده أو اتصال الذهب بتمائيل مصنوعة منه .

وهناك دليل يُعزّز كون الصيغة النسطورية الجديدة للتثليث قد صيغت وفقاً لمماثلة صيغة إسلامية ، على نحو ما استخدمها الصفاتية السلف وليس كما استخدمها أصحاب الأحوال غير السلفيين ، يوجد في مؤلف « ليوسف البصير »^(*) ، الذي ازدهر إما في العراق أو في إيران في بداية القرن الحادي عشر الميلادي .

(٢٢) انظر: . The Philosophy of the Church Fathers, 1, pp, 352 - 353

(٢٣) Epist. 38, 2 (PG 32, 325B); cf. 38, 3 (328 A).

(٢٤) De Fide Orthodoxa 111, 4 (PG 94,997 A).

(٢٥) انظر: . The Philosophy of The Church Fathers, 1, p. 351.

(*) يوسف البصير: أبو يعقوب بن إبراهيم : (ازدهر في القرن الحادي عشر الميلادي) ، قرأني من فارس . سافر كثيراً . وبرغم أنه كيف ترك طائفة من الأعمال الفلسفية والدينية – التشريعية الهامة . (المترجم)

يقتبس « يوسف البصير » عبارتين عن « المسيحيين » ، سوف أوردهما هنا بترتيب معكوس . تُقرأ العبارة الثانية على النحو الآتي : « وينفس الطريقة يقولون : ثلاثة أقانيم ، جوهر واحد إله واحد » . (٣٦) وهذا إثبات دقيق لصيغة التثليث الكبادوكيانية ، والتي يترجم لفظ ousia فيها ، كما جاء تماماً في الترجمات العربية لهذه الصيغة ، بـ « جوهر » substance ، بدلاً من « ذات : essence » . (٣٧) وفيما يتعلق بعبارة « إله واحد » ، فهي إضافة صحيحة تماماً باعتبارها تفسيراً لما يتضمنه تعبير « جوهر واحد » one substance . والعبارة الأولى توجد في الفقرة التالية : « إن رأى المسيحيين مماثل لرأى الصفاتية . فالصفاتية يقولون : لا نصف علم الله بأنه موجود أو معدوم ، وبأنه مخلوق أو قديم ، وبأنه هو هو الله أو غير الله . وبالمثل يؤكد المسيحيون قولهم ، فيما يتعلق بالأقانيم ؛ نحن لا نقول : الأقانيم يختلف بعضها عن بعض ولا نقول : إن كل أقنوم منها هو نفسه الأقنوم الآخر ، حتى إنهم لا يقولون عن أقنوم الابن ، ما إذا كان هو نفسه أقنوم الآب أو غيره » . (٣٨)

في هذه الاقتباس الأخير ، فإن عبارة : لا نقول الأقانيم مختلفة بعضها عن بعض ، ولا نقول : إن كل أقنوم منها هو نفسه الأقنوم الآخر ، التي يوردها « البصير » منسوبة إلى المسيحيين ، تعكس الصيغة التي اقتبسها « الشهرستاني » كما تشير إلى استخدام المسيحيين ، الذين أشار إليهم « البصير » ، لتلك الصيغة . غير أنه من الملاحظ أن الصيغة الإسلامية التي يقارن « البصير » بينها وبين عبارة المسيحيين هذه إنما يعزوها لا إلى « أبي هاشم » ، بل إلى « الصفاتية » الذين يقولون عنهم ، بالتالي ، إنهم هم « الكلابية » (٣٩) ، أي أتباع « ابن كلاب » ، الذي كان سلفياً يؤمن بثبوت

(٣٦) Arabic, p. 45 a, 11. 2-3, Hebrew, (٣٦) Ne' imot, p. 22 . أو 22b

(٣٧) انظر فيما سبق ، ص ٢١١ حاشية رقم ١٠٥ .

(٣٨) Arabic, p. 44b, 1. 14b-p. 45a, 1.2, Hebrew (٣٨) imot, Ne p.11,16-22. (كتاب المحتوى)

(٣٩) Ne' imot' Arabic, p. 45b, 11.8 ff; Hebrew, p. 23a 11.ff. Ne

اقتبسه « فرانكل » : P.F.Frankel, Ein Mu tazilitischen Kalam aus dem 10, Jahrhundert : « فرانكل » (1872). pp. 55.

الصفات (٤٠) ، والذي استخدم مثل سلفه « سليمان بن جرير » للتعبير عن اعتقاده بصفات ثابتة صيغة تبتأها « أبو هاشم » من بعده للتعبير عن اعتقاده بالأحوال . ولا يوجد كذلك ، فيما أعلم ، إشارة في أى موضع إلى استخدام المسيحيين لعبارة تقول عن الأقباط : إنها لا تختلف بعضها عن بعض وليس كل أقباط منها هو نفسه الأقباط الآخر » ، على الرغم من أنها لا تتناقض مع التصور المسيحي للأقباط في علاقتها بعضها ببعض . مما لا شك فيه ، إذن أن « البصير » قد اقتبس هذه العبارة من بعض المسيحيين في موطنه ، إما في العراق أو في إيران حيث كانت غالبية المسيحيين فيهما نساطرة . وكونه يقتبس باسمهم أيضاً الصيغة « الكابادوكيانية » فإنه يُبين أنهم كانوا في تصورهم للتثليث أرثوذكسيين . وفضلاً عن ذلك ، فكونه يقارن بين هذه العبارة وبين الصيغة التي استخدمها المسلمون الذين كانوا يعتقدون بثبوت الصفات إنما يُبين أن المسيحيين الذين اقتبس « البصير » عبارتهم كانوا يؤمنون بالوجود القلبي للأقباط .

وهكذا ، لدينا هنا دليل على أنه قد وُجد بين نساطرة العراق وإيران من تبتأوا ، في محاولتهم التوفيق بين عقيدتهم في التثليث وعقيدة المسلمين في الصفات ، صيغة مثل تلك الصيغة التي اقتبسها « الشهرستاني » ، لكنهم استخدموا تلك الصيغة لا بمعناها عند « أبي هاشم » تعبيراً عن الاعتقاد بالأحوال ، بل بالأحرى بالمعنى الذي كان مستخدماً عند بعض الصفاتية ، تعبيراً عن اعتقادهم بثبوت الصفات . وعلى ذلك ، فإن أولئك النساطرة ظلوا أرثوذكسيين في اعتقادهم بالتثليث ، والتوافق بينهم وبين الصفاتية المسلمين لم يكن إلا توافقاً لفظياً .

هذا فيما يتعلق بالدليل الذي يُعرِّز ، كما ذكرنا من قبل ، قول « الشهرستاني » عن الصيغة النسطورية الجديدة في التثليث إنها قد دخلت « في زمن المأمون » .

وفي مؤلف ظهر ببغداد خلال عام ٩٣٣م ، وبعد قرن تماماً على وفاة المأمون ، الذي ظهرت في زمنه ، كما يقول الشهرستاني ، الصيغة النسطورية الجديدة للتثليث ،

(٤٠) الأشعري : « مقالات الإسلاميين » ، ص ١٦٩ ، ٥١٤ ، ٥٤٦ ، ٥٤٨ .

يناقش « سعديا » التعليل اللاهوتى لطبيعة المسيح عند أربع فرق مسيحية^(٤١) : الفرقة الثانية هي الفرقة المعروفة تاريخياً بفرقة النساطرة . والفرقة الرابعة يصفها بأنها الفرقة التى « ظهرت فقط حديثاً » ، ويقدم تعليل أتباعها لطبيعة المسيح على النحو التالى : « هم يحددون لعيسى مكانة نبي فحسب ، وهم يؤولون النبوة التى يذكرونها عندما يتحدثون عنه كما نؤول نحن عبارة « الكتاب المقدس » « إسرائيل ابني البكر » (سفر الخروج ، الإصحاح الرابع : ٢٢) ، التى هى مجرد تعبير عن تقدير ورفعة مقام ، أو كما يؤول آخرون [= المسلمون] وصف إبراهيم بأنه خليل الله (سورة النساء : ١٢٥) (٤٢) .

لم يكن بوسع « سعديا » ، أيضاً ، أن يقصد بهذه الفرق الرابعة بطابعها الإبيونى Ebionitic^(*) فى تعليل طبيعة المسيح الساموساتيينين < الشمشاطيين > Sa-mosatenians^(**) ، أو الأريوسيين arians^(***) ، أو المقدونيين Macedonians < أتباع مقدونيوس >^(****) ، لأنهم كانوا معروفين جميعاً للشعوب الناطقة بالعربية ، فى زمن

(٤١) انظر بحثى بعنوان : "Saadia on the Trinity and Incarnation", Studies and Essays in Honor of Abraham N. Neuman (1962), pp. 547 - 568.

(٤٢) سعديا : « كتاب الأمانات والاعتقادات » ، ص ٩١ - ٩٢ .
 (*) الإبيونى أو الإبيونيتى : نسبة إلى إبيون Ebion ، وهو من كُتاب الأناجيل غير المعتمدة عند المسيحيين . وتطلق كلمة الإبيونيين على فرق يهودية ومسيحية مختلفة « انتشرت خصوصاً فى الشرق المسيحى فى القرنين الثانى والثالث الميلاديين . وقد ظلّ أشياح الإبيونيين موجودين حتى أواخر القرن الرابع الميلادى ، ثم انقرضوا بعد ذلك ، وينكر « إبيون » ألوهية المسيح ويعتبره مجرد بشر رسول » . (المترجم)
 (**) الساموساتيينين : نسبة إلى مؤسس فرقته « بولس الشمشاطى » Paul Of Somosate الذى كان أسقفًا على أنطاكية منذ سنة ٢٦٠ م . أنكر ألوهية « المسيح » . وطُرد من الكنيسة سنة ٢٦٩ م . يقول عنه ابن حزم فى « الفصل » : « وكان قوله التوحيد المجرد الصحيح ، وأن عيسى عبد الله ورسوله كأحد الأنبياء عليهم السلام ، خلقه الله تعالى فى بطن مريم من غير ذكر ، وأنه إنسان لا ألوهية فيه البتة . وكان يقول : لا أدري ما الكلمة ولا الروح القدس » . (المترجم)
 (***) يقول ابن حزم عن « أريوس » : « ومن قوله التوحيد المجرد ، وأن عيسى عليه السلام عبدٌ مخلوق ، وأنه كلمة الله تعالى بها خلق السموات والأرض » . (المترجم)
 (****) مقدونيوس : بطريرك القسطنطينية زمن الإمبراطور « قسطنطين » . يقول عنه ابن حزم فى « الفصل » : « وكان قول مقدونيوس التوحيد المجرد ، وأن عيسى عليه السلام عبدٌ مخلوق ، إنسان نبي ، رسول الله كسائر الأنبياء عليهم السلام ، وأن عيسى هو روح القدس ، وكلمة الله عز وجل ، وأن روح القدس والكلمة مخلوقان ، خلق الله كل ذلك » . (المترجم)

سعديا ، على اعتبار أنهم أتباع فرق مسيحية قديمة ، ولم يكن بوسع « سعديا » أن يشير إلى أى فرقة منها على أنها الفرقة « التى ظهرت حديثاً فحسب » . ومن الواضح أن إشارة « سعديا » كانت إما إلى فرقة قديمة تبنت حديثاً هذا التعليل اللاهوتى لطبيعة المسيح أو إلى فرقة حديثة تماماً أحييت هذا الرأى . فمن كان أعضاء هذه الفرقة إذن ؟

يمكن العثور على إجابة هذا السؤال فى فقرة « الشهرستانى » التى عرفنا منها معلومات عن الفرقة المنشقة تلك أى جماعة النساطرة الذين أعادوا تشكيل صيغة التثليث . فبعد تلك الفقرة ، وهو يتناول التعليل اللاهوتى لطبيعة المسيح عند النساطرة ، بعد ذكر الرأى الذى يُنسب عادة إليهم وهو أنه يوجد فى المسيح المولود « أقنومان وطبيعتان »^(٤٣) . يناقش « الشهرستانى » مختلف الآراء عن طبيعة المسيح (*) التى تعتنقها جماعات عديدة من النساطرة ، وأثناء مناقشته يذكر رأياً يقدم له بهذه العبارة : « وبوطينوس > = فوطينوس < »^(**) وبولس الشمشاطى يقولان « . وعلى أية حال ، فالواضح من السياق أن هذه المقدمة تعنى « و [بعض النساطرة]^(٤٤) يتابعون فوطينوس وبولس الشمشاطى ، فيقولون « . والرأى الذى يُنسب إلى هؤلاء النساطرة الذين تابعوا فوطينوس وبولس الشمشاطى يُقرأ كالتالى : « إن المسيح ابتداءً من مريم عليهما السلام وأنه عبد صالح مخلوق إلا أن الله تعالى شرفه وكرمه لطاعته وسماه ابناً على التبنّى لا على الولادة والاتحاد »^(٤٥) . هذا الرأى فى طبيعة المسيح مماثل تماماً للرأى الذى ينسبه « سعديا » إلى الفرقة التى « ظهرت حديثاً فحسب » . لدينا هنا ؛ إذن ، تقرير عن أن فرقة معينة من النساطرة عرفت « سعديا » « أنها ظهرت حديثاً فحسب » ، أى قبل حوالى سبعين عاماً من ولادته هو (سنة ٨٨٢ م) ، فى زمن المأمون ، بالقرب من بغداد ، وحيث كتب « سعديا » عنهم تلك العبارة . وفى محاولة للتوفيق بين اعتقادهم بعيسى وبين اعتقاد المسلمين

(٤٣) الشهرستانى : « الملل والنحل » ، ص ١٧٦ .

(*) Christological views

(**) فوطينوس Photinus : (القرن الرابع الميلادى) . نُصِبَ أسقفًا على « سيرميوم » - Sirumi-

um عام ٣٤٤م ، لكنه نُحِىَ وطُرد من الكنيسة فى عام ٣٥١م لهرطقته . لم يبق من كتاباته شئ ، وقد

وصف خلفاؤه نظريته على أنحاء متباينة ؛ ومن الواضح أنها كانت صورة من السابليانية . (المترجم)

(٤٤) المصدر السابق ، نفس الموضع .

(٤٥) المصدر السابق ، نفس الموضع .

بأن عيسى ما هو ﴿إِلَّا رَسُولٌ﴾ (سورة النساء : ١٥٧ ؛ سورة المائدة : ٧٥) ، أعادوا صياغة تصورهم النسطوري العام لطبيعة المسيح في صورة « إبيونية » . وإذا كان عليهم أن يفعلوا ذلك فليس مثيراً للدهشة . فالمذهب النسطوري ، من بدايته الأولى ، قُدِّمَ بأشكال متنوعة ، ومن قبل ، في حياة مؤسسه قَدِّمه اثنان من « آباء الكنيسة اللاتين » على أنه « كريستولوجيا إبيونية » ، تماثل ما اقتبسناه من « الشهرستاني » ، حتى إنهما قد قارناه ، كما فعل « الشهرستاني » ، « بكريستولوجيا » فوطينوس وبولس الشمشاطي . وعلى هذا النحو يقارن « كاسيانوس » Cassian (*) بين الهرطقة النسطورية والهرطقات الإبيونية والفوطينية ويصفها بأنها تعتقد أن المسيح هو مجرد إنسان (Homo Solitarius) (٤٦) ، وكذلك يجد « ماريوس ميركاتور » Marius Mercator (**) أن « نسطور » ، مثله في ذلك مثل « بولس الشمشاطي » ، كان يعتقد أن المسيح هو ابن الله جزاء له على الأعمال الصالحة فحسب وبالتالي لا بالطبيعة (Pro Meritis, et ex adoptione, non ex natura) (٤٧) . ومن المحتمل أن يكون مثل هذا التصور لطبيعة المسيح قد شاع من قبل على نحو غامض بين النسطوريين في العراق عندما كان يتبلور عند جماعة منهم منشقة في عهد المأمون .

(*) كاسيانوس : Cassian (Cassianus) يُعرف أيضاً بأنه : (Johannes Messiliensis, Johannes Erimita) (٣٦٠ - ٤٣٥ م) راهب ولاهوتي . عاش في مصر . انضم إلى سلك الرهبنة من سنة ٣٨٥ م إلى سنة ٤٠٠ م . أسس ديراً في « مارسليا » سنة ٤١٥ م ، وهو منشئ الرهبنة في أوروبا الغربية . اعتبره البعض مؤسساً لمذهب « شبيه بالبلاجية » Semi- Pelagianism . (المترجم)
 (٤٦) De Incarnatione Christi, Adversus Nestorium 1,2 (PL 50, 18 - 19), V, 2 (98 f.)
 (**) ماريوس ميركاتور : (بداية القرن الخامس الميلادي) . لاتيني مسيحي يحتمل أنه أفريقي المولد ، كتب ضد النسطورية والبلاجيين (أتباع بلجيوس) . أعماله تعد من المصادر الرئيسية لمعرفة عقائد النسطورية .
 (المترجم)
 (٤٧) Epistola de Discrimine et c. 2 (PL 48; 773 B).

(٥) مذهب الصفات الإلهية الإسلامي عند المسيحيين في العصر الوسيط (١)

مع أن القول بالصفات الإلهية في الإسلام ظهر بتأثير من مذهب التثليث المسيحي (٢)، وأن المناظرة حول الصفات جرت في الإسلام بالتوازي مع المناظرة حول التثليث في المسيحية؛ فإنه لم تكن توجد مشكلة صفات في المسيحية (٣). أي لم تكن هنالك مشكلة تتعلق بما إذا كانت الألفاظ المتنوعة المحمولة على الله في « الكتاب المقدس » تتضمن وجود أشياء قائمة بالفعل بذات الله تطابق تلك الألفاظ المحمولة عليه أم لا. لقد نشأ بين « آباء الكنيسة » تمييز بين ألفاظ « الأب » و « الابن » و « روح القدس » التي كان يُشار بها إلى أشخاص أو إلى أقانيم، وبين كل الألفاظ الأخرى المحمولة على الله. أما الأشخاص فقد نُظر إليها على أنها موجودات حقيقية، ومع أنها متميزة بعضها عن بعض، فقد كانت واحداً بالجوهر، وشكّلت إلهاً واحداً مثلثاً Trilune God. وبالنسبة لجميع الألفاظ الأخرى فقد نُظر إليها على أنها مجرد أسماء تصف كمالات بعينها في الله، وبما هي ألفاظ كان يلزم تأويلها إما على أنها أسلوب أو على أنها أفعال.

كان هذا هو موقف المسيحية حتى منتصف القرن التاسع تقريباً. ثم حدثت بعد ذلك أربع حوادث حَدَّت تاريخ مشكلة الصفات في المسيحية.

الحادثة الأولى كانت رأياً يتعلق بالمثل الأفلاطونية قدّمه « يوحنا سكوتس إريجينا » John Scotus Erigena (٨٠ - ٨٧٧ م) ، ويتضمّن نظرية في الصفات مثل تلك التي

(١) يستند هذا القسم على ما جاء في الصفحات ٤٩ - ٦٤ من فصل بعنوان : "Extra diecal and Intradeical Interpretation of Platonic Idias" من كتابي : "religious Philosophy", pp. (27 - 68)

(٢) انظر فيما سبق ص ١٨٩ وما بعدها .

(٣) انظر فيما سبق ص ٢١٦ وما بعدها .

كان يعتنقها الصفاتية في الإسلام^(٤) . والحادثة الثانية كانت رأياً يُزعم أنه يُميّزُ بين الكمالات التي تحمل على الله قدمه « جلبرت ديبى لابوريه » (Gilbert de la Porrée) (١٠٧٦ - ١١٥٤) (*) ، ويتضمن أيضاً نظرية في الصفات مثل تلك التي كان يعتنقها الصفاتية في الإسلام^(٥) . كلاً هذين الرأيين تمت إدانتهم ، فرأى « جلبرت » أدانته مجمع رايمز Rheims في سنة ١١٨٤م ، ورأى « إريجيينا » أدانته مجمع باريس سنة ١٢٠٧م .

وحدث شيء آخر : ففي وقت مبكر من القرن الثالث عشر الميلادي ، وقبل سنة ١٢٣٥م بالتأكيد ، ظهرت ترجمة لاتينية لكتاب ابن ميمون « دلالة الحائرين » ، الذي اشتمل على تفاصيل من مجادلات المسلمين حول مشكلة الصفات الإلهية وعلى تقديم نظريته الخاصة المفصلة في معارضة حقيقة الصفات . ولم تكن الترجمة اللاتينية عن العربية ، لغة الكتاب الأصلية التي كُتبت بها ، ولكنها كانت عن واحدة من ترجمتين عبريتين له . وفي تلك الترجمة العبرية نجد أن اللفظ العبري « صفات » ، الذي يعكس ، كما رأينا من قبل ، اللفظ اليوناني المستخدم فيما يتعلق بالتثليث ، قد تُرجم إلى اللفظين العبريين middah و 'ar to . هذا اللفظان بدورهما تُرجما إلى ثلاثة ألفاظ لاتينية هي : attributio و dispositio و nominatio^(٦) . ومن هذه الألفاظ الثلاثة التي يعكس كل واحد منها أحد معاني اللفظين العبريين مثلما يعكس أحد معاني اللفظ العربي الأساسي ، لقي اللفظ attributio المستخدم في هذه الترجمة بمعنى محمول إلهي divine predicate > أي صفة تصف الله > اهتماماً خاصاً . وفي الوقت الذي تمت

(٤) انظر : . 54 - 55 , Religious Philosophy,

(*) جلبرت ديبى لابوريه : فرنسي ، تلميذ لـ « برناردى شارتر » ، وأستاذ بمدرسته ، ورئيس عليها من بعد برنار ، علّم بباريس سنة ١٤٤١م . وفي السنة التالية عُيّن أسقفاً . وضع كتاب « المبادئ الستة » ليكمل كتاب «أرسطو» في المقولات ، وكان أرسطو قد أجمل الكلام فيها ؛ فصار كتابه يُدرّس مع كتب «أرسطو» و « إيساغوجي » فرفريوس إلى نهاية العصر الوسيط . كان يرى أن الماهيات أو الصور متحققة في الأفراد متكررة بتكررها ، وأن أصل المعاني الكلية هو إدراك العقل للمشابهات الجوهرية بين الموجودات وتكوين وحدة ذهنية منها هي « الجنس » أو « النوع » . (المترجم)

(٥) . 55 - 56 , Ibid,

(٦) Rabi Mossei Aegyptii, Dux seu Director dubitatum aut perplexorum, lib., 1, cap. (٦) xlix, fol. xvkkka, 1, 28; cap. LI, fol, xvlll b, 1.41 (Paris 1520).

فيه هذه الترجمة لم يكن اللفظ اللاتيني *attributio* أو اللفظ *attributum* بمعناه الاصطلاحي معروفاً بالكلية . ووفقاً لما ورد في *Thesaurus Linguae Latinae* « مكتز اللغة اللاتينية » ، فإنه قد استخدم بمعناه الاصطلاحي ذاك عند « شيشرون » Cicero . لكنه ، على حد علمي ، لم يكن قد استخدم للدلالة على الألفاظ المحمولة على « الله » ، سواء في كتاب كُتب باللاتينية أصلاً أو تُرجم من العربية إلى اللاتينية . وفي الترجمة اللاتينية لكتاب الغزالي « مقاصد الفلاسفة » التي أنجزها « يوحنا هيسباليينسيس » John Hispalensis في القرن الثاني عشر ، فإن الكلمة العربية « صفة » تُرجمت لا إلى *attributio* أو *attri-* *butum* ، وإنما تُرجمت إلى *assignatio* ^(٧) . إن الفعل *attribuere* ^(٨) والاسم *attributio* ^(٩) يوجدان بالفعل في الترجمة اللاتينية لكتاب ابن جبيرول « ينبوع الحياة » Avicbrol's *Fons vitae* التي أتمها في القرن الثاني عشر « يوحنا هيسباليينسيس » أيضاً ، ويمكن أن يفهم من السياق أن اللفظ لا يُستخدم في كلا الكتابين بمعنى « محمول » *predicate* ولا يزال معناه أقل من أن يفيد معنى « محمول إلهي » *divine predicate* ؛ لكنه كان يفيد بالأحرى معنى « هبة » *gift* و « إضافة » *addition* و « علّة » *Cause* .

هذه هي الحادثة الثالثة .

والحادثة الرابعة المهمة وقعت على التوالي .

فبين السنوات ١٢٤٥ - ١٢٥٠ م وبين السنوات ١٢٥٤ - ١٢٥٦ م نشر « ألبرت الأكبر » Albertus Magnus ^(*) « وتوما الأكويني » Thomas Aquinas ^(**) تباعاً

(٧) Algazel's Metaphysics, ed. J.T. Muckle (1933), p. 62, 1.2, وانظر في العربية كتاب « مقاصد الفلاسفة » ، ص ١٤٩ .

(٨) Avencebrolis (Ibn Gebirol), Fon Vitae, ed. Baeumke (1895), p. 32, 1.27.

(٩) Albertus Magnus, In 1 sent. 111.4.

(*) القديس ألبرت الأكبر (١٢٠٦ - ١٢٨٠ م) : لاهوتي وعالم وفيلسوف ألماني ، وُلد في بافاريا . دخل رهبنة الدومنيكان سنة ١٢٢٣ م ، وعَلِم في باريس سنة ١٢٤٥ م ، وفي كولونيا سنة ١٢٤٨ - ١٢٥٢ م ، حيث تتلمذ توما الأويني عليه ، ترأس طائفة الدومنيكان في ألمانيا من سنة ١٢٥٤ إلى ١٩٥٩ م . وعُيِّن أسقفاً في ١٢٦٠ م ، واعتزل بعد عامين ليقضي بقية حياته في التدريس والبحث العلمي . من أهم كتبه اللاهوتية : شرح « كتاب الأحكام » لبطرس اللباردي ، و « شروح على الكتاب المقدس » ، ومجموعة « في المخلوقات » ، ومجموعة لاهوتية - وله في الفلسفة شروح على أرسطو في المنطق والطبيعات وما بعد الطبيعة والأخلاق النيقوماخية والسياسة ، ورسالة في وحدة العقل رداً على ابن رشد ، ومن كتبه العلمية : كتاب النبات ، وكتاب الحيوان ، وكتاب المعادن . حاول التوفيق بين اللاهوت وبين فلسفة أرسطو . (المترجم)

(**) القديس توما الأكويني (١٢٢٥ - ١٢٧٤ م) : ابن كونت دي اكوينو بإيطاليا الجنوبية . يُلقَّب غالباً « بالاستاذ الإنجيلي » Doctor Angelicus و « بأمير المدرسين » Prencps Scholasticorum

تعليقها على كتاب « الأحكام » sentences لـ « بطرس اللومباردي » Peter Lombard (*) .
 فى هذين التعليقين استخدم كل منهما ولأول مرة لفظ « الصفات » attributes بدلاً من
 لفظ « الأسماء » names التقليدي لوصف الكمالات العديدة التى تُحمل على الله .
 وفضلاً عن ذلك فإن كليهما، ما إن قدماً اللفظ attributes « صفات » حتى أثاراً سؤالاً
 نقرأ صياغته عند « ألبرت الأكبر » على النحو الآتى : « هل صفات الله واحدة
 أو كثيرة ؟ » (١٠) ، ونقرأ صياغته عند « توما » على النحو الآتى : « هل توجد لله
 صفات كثيرة ؟ » (١١) ، فالسؤال معناه هو ما إذا كانت الصفات متميزة حقاً عن الله
 ومتميزة بعضها عن بعض أم لا .

هذا هو تتابع الحوادث فى تاريخ الفلسفة المسيحية اللاحقة على « آباء الكنيسة »
 post-Patristic فيما يتعلق بمشكلة الصفات :

١ - نظرية « إريجيلا » عن المثل .

٢ - الرأى المزعوم لـ « جلبرت » عن حقيقة التمييز بين الكمالات المحمولة على
 الله وبين ذات الله .

٣ - دخول لفظ « الصفات » attributes فى الفلسفة المسيحية اللاتينية بمعنى
 المحمولات الإلهية إضافة إلى معرفة المناظرات الإسلامية التى دارت حوله .

= دخل رهبنة الدومنيكان ، ثم درس فى باريس على يد ألبرت الأكبر . أسس مدرسة لاهوتية فى
 كولونيا . دخل فى خصومة شديدة مع الرشديين فى باريس . وفى سنة ١٢٧٣م انقطع عن التعليم وعن
 الكتابة وتفرغ للعبادة حتى وفاته . أشهر أعماله : المجموعة اللاهوتية ، والمجموعة الفلسفية . الأولى هى
 « الخلاصة اللاهوتية » ، والثانية هى « مجموعة الردود على الخوارج » ، وله شرح لكتاب « الأحكام » ،
 فصل بين الفلسفة واللاهوت ، واعتبر الفلسفة فى خدمة اللاهوت وهو أكبر نصير للاهوت الكاثوليكي . وفى
 سنة ١٢٢٢م أعلنته الكنيسة قديساً . (المترجم)

(*) بطرس اللومباردي : أشهر مؤلفى كتب « الأحكام » sententiae (التى تضم القضايا اللاهوتية الرئيسية
 بدون شرح أو تأويل لبيان الحد الفاصل بين الوحي وبين التفكير العقلى) ، حتى سُمي « أستاذ الأحكام » .
 رُتب مسائل اللاهوت وعرض بإزاء كل مسألة حجج الإثبات ، ثم حجج النفي ، على ما يقضى علم الجدل ،
 لكنه لم يقطع برأى ولم يضع مذهباً . وبعد وفاته صار كتابه أثناء القرن الثالث عشر أساس التعليم
 اللاهوتى . (المترجم)

(١٠) Ibid, p. 182, 1. 9.

(١١) Thomas Aquinas, In 1 Sent. 11. 1, 2.

٤ - استخدام لفظ « الصفة » وإثارة « ألبرت الأكبر » و « توما » لمشكلة الصفات .
والسؤال الذى يدور فى أذهانتنا هنا هو : ما إذا كان يوجد ارتباط على بين الحوادث الثلاثة الأولى والحادثة الرابعة . للإجابة على هذا السؤال يمكن القول ، فيما يتعلق بالحدثين الأولين : إن الصمت دليل على أنه لا يوجد ارتباط بين هاتين الحادثتين وبين الحادثة الرابعة : فلا « ألبرت الأكبر » ، ولا « توما » ، خلال مناقشتهم لمشكلة الصفات ، يرجعان إلى « إريجين » أو إلى « جلبرت » أو يشيران إليهما أدنى إشارة . وإلى جانب ذلك ، على حين أن « جلبرت » قد اتهم بالاعتقاد بتمييز حقيقى بين الكمال المحمول على الله وبين الله ، فإنه لم يتهم بالاعتقاد بتمييز حقيقى بين الكمالات ذاتها ؛ بل على عكس ذلك تماماً ، يُقال : إنه كان يعتقد أن كل الكمالات المحمولة على الله تشكل صورة واحدة فى الله (١٢) . مهما يكن من أمر ، فهناك دليل على ارتباط المشكلة الجديدة المثارة حول الصفات بالترجمة اللاتينية لكتاب « ابن ميمون » . وهناك أولاً ، القديس « توما الأكويني » نفسه ، فبعد أن يقدم اللفظ « صفة » ويشير مشكلة الصفات فى تعليقه على كتاب « الأحكام » يقتبس كلام « ابن ميمون » ثم يختلف معه (١٣) . وهناك ثانياً ، « أوكام Occam (*) » الذى يقول : « إن القديسين لم يستخدموا فى الماضى كلمة « الصفات » (attributa) attributes تلك لكنهم استخدموا كلمة « أسماء » (nomina) nomina بدلاً منها ، بينما ، على النقيض من بعض المحدثين الذين يقولون إن الصفات الإلهية متميزة ومتنوعة ، قال القدماء ومن كانوا فى زمن الأساتذة القدماء : إن الأسماء الإلهية متميزة ومتنوعة . حيث أدى ذلك بهم إلى إقامة تمييز بين الأسماء

(١٢) op. Cit. above n. 94 (597 C - D).

(١٣) In 1 Sent. 11, 1, 3C.

(*) ولإيم أف أوكام (١٢٩٥ - ١٣٤٩ م) : فرنسيسكانى لكنه متحرر من فلسفتهم ومن كل فلسفة مدرسية . باحث لحركة قوية متصلة فى نقد الفلسفة والفصل بينها وبين الدين . هاجم العلم القديم ، ونادى بالفصل بين السلطة الدينية والسلطة المدنية ، فاعتبر بحق مؤسساً الفكر الحديث . تعلم فى أكسفورد وعلم بها ، ثم بباريس . وقد أستدعى إلى مقر البابوية بمدينة « أفينون » بفرنسا للتحقيق معه فى قضايا منافية للعقيدة . له « شرح على الأحكام » يحوى مذهب الفلسفى ، وكتاب منطقى بعنوان « الشرح الذهبى » ، وشرح على « السماع الطبيعى لأرسطو » ، وكتاب « مائة قضية لاهوتية » ، وكتاب « المجموعة المنطقية » لُقّب بمبتدع « الاسمية » ، فهو يرى أن المعانى المجردة غير موضوعية . وفلسفته تفتح طريقاً للشك والنزعة « التصورية » . (المترجم)

فحسب وإلى إقامة تنوع بين العلامات signs فحسب ، لكنهم فيما يتعلق بالأشياء المعنوية افترضوا فيها الهوية والوحدة ^(١٤) ، ولكي يُعرَّز «أوكام» رأيه هذا يواصل الاقتباس من أقوال «أوغسطين» و«بطرس اللباردي» . هكذا كان «أوكام» ينظر إلى لفظ «الصفات» على أنه لفظ «مُسْتَحْدَث» ، له أصل معاصر ، وهو لفظ جاء ليحل محل لفظ «الأسماء» التقليدي ، ويوضح «أوكام» ، دون أن يخطئ في ذلك ، أنه لم تكن هناك مشكلة خاصة بعلاقة الصفات بالله طالما كان لفظ «الأسماء» مستخدماً بدلاً من لفظ «الصفات» ، إذ إن المشكلة قد أثرت فقط مع إدخال لفظ «الصفات» . وهكذا كان لاستخدام لفظ الصفة وإثارة مشكلة الصفات في الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط أصولهما في الترجمة اللاتينية لكتاب «ابن ميمون» «دلالة الحائرين» . هذه هي الكيفية التي دخلت بها مشكلة الصفات الإلهية عند المسلمين إلى الفلسفة المسيحية الوسيطة . ومن الفلسفة المسيحية الوسيطة عبّر «ديكارت» ^(١٥) ، والفلسفة اليهودية الوسيطة عبّر «إسبينوزا» ^(١٦) دخلت إلى الفلسفة الحديثة فيما بعد .

(١٤) Quodlibet III, 2 (strasburg, 1941) : «لم يستعمل القديسون القدماء كلمة الصفات attributa تلك ، لكنهم راحوا يستعملون بدلاً منها كلمة «أسماء» nomina هذه . ومن ثم يقول نفر من المحدثين : إن الصفات الإلهية متميزة فيما بينها ومتنوعة ، وكان القدماء ومن عاصروهم من الأساتذة القدماء يقولون على وجه العموم : إن الأسماء الإلهية متميزة ومتنوعة ، وعلى ذلك فإنهم لم يضعوا تمييزاً إلا فيما يتعلق بالأسماء وبالوحدة unitatem في الأمر المعنى وبالتنوع diversitatem في العلامات » . (اقتباسه باختصار . P. Vignaux, "Dictionnaire de Théologie Catholique, vol. 11, Col. 727)

(١٥) Religious Philosophy, pp. 65 - 66.

(١٦) Ibid., p. 66 - 67

المؤلف فى سطور

هارى أوسترين ولفسون

- من أعمدة الاستشراق الأمريكى فى القرن العشرين . أنجز مشروعاً ضخماً لدراسة بنية الفلسفة الدينية ، وأشرف على نشر المتن الرشدى الذى حفظته اللغتين العبرية واللاتينية وضاع أصله العربى . أستاذ بجامعة هارفارد .

من أهم مؤلفاته :

- فلسفة "فيلون" ، فى مجلدين .
- فلسفة "آباء الكنيسة" ، فى مجلدين .
- نقد "كريسكاس" ، لأرسطو .
- فلسفة "اسبنيوزا" .
- الفلسفة الدينية .

المشروع القومي للترجمة

المشروع القومي للترجمة مشروع تنمية ثقافية بالدرجة الأولى ، ينطلق من الإيجابيات التي حققتها مشروعات الترجمة التي سبقته في مصر والعالم العربى ويسعى إلى الإضافة بما يفتح الأفق على وعود المستقبل، معتمداً المبادئ التالية :

- ١- الخروج من أسر المركزية الأوروبية وهيمنة اللغتين الإنجليزية والفرنسية .
- ٢- التوازن بين المعارف الإنسانية فى المجالات العلمية والفنية والفكرية والإبداعية .
- ٣- الانحياز إلى كل ما يؤسس لأفكار التقدم وحضور العلم وإشاعة العقلانية والتشجيع على التجريب .
- ٤- ترجمة الأصول المعرفية التى أصبحت أقرب إلى الإطار المرجعى فى الثقافة الإنسانية المعاصرة، جنباً إلى جنب المنجزات الجديدة التى تضع القارئ فى القلب من حركة الإبداع والفكر العالميين .
- ٥- العمل على إعداد جيل جديد من المترجمين المتخصصين عن طريق ورش العمل بالتنسيق مع لجنة الترجمة بالمجلس الأعلى للثقافة .
- ٦- الاستعانة بكل الخبرات العربية وتنسيق الجهود مع المؤسسات المعنية بالترجمة .

المشروع القومى للترجمة

١-	اللغة العليا	جون كوين	أحمد درويش
٢-	الوثنية والإسلام (ط١)	ك. مادهو باننيكار	أحمد فؤاد بليغ
٣-	التراث المسروق	جورج جيمس	شوقي جلال
٤-	كيف تتم كتابة السيناريو	انجا كاريتنكوفنا	أحمد الحضري
٥-	ثريا فى غيبوبة	إسماعيل فصيح	محمد علاء الدين منصور
٦-	اتجاهات البحث اللساني	ميلكا إفيتش	سعد مصلوح ووفاء كامل فايد
٧-	العلوم الإنسانية والفلسفة	لوسيان غولدمان	يوسف الأنطكي
٨-	مشعلو الحرائق	ماكس فريش	مصطفى ماهر
٩-	التغيرات البيئية	أندرو. س. جودى	محمود محمد عاشور
١٠-	خطاب الحكاية	جيرار جينيت	محمد معتمد وعبد الجليل الأزدي وعمر حلي
١١-	مختارات	فيسوفا شيمبوريسكا	هناء عبد الفتاح
١٢-	طريق الحرير	ديفيد براونستون وايرين فرانك	أحمد محمود
١٣-	ديانة الساميين	روبرتسن سميث	عبد الوهاب علوب
١٤-	التحليل النفسى للأدب	جان بيلمان نويل	حسن المودن
١٥-	الحركات الفنية	إنوارد لويس سميث	أشرف رفيق عفيفي
١٦-	أثنية السوداء (ج١)	مارتن برنال	يأشرافد أحمد عثمان
١٧-	مختارات	فيليب لاركين	محمد مصطفى بدوى
١٨-	الشعر النسائي فى أمريكا اللاتينية	مختارات	طلعت شاهين
١٩-	الأعمال الشعرية الكاملة	جورج سفيريس	نعيم عطية
٢٠-	قصة العلم	ج. ج. كراوثر	يمنى طريف الخولى وبدوى عبد الفتاح
٢١-	خوخة وألف خوخة	صمد بهرنجى	ماجدة العناني
٢٢-	مذكرات رحالة عن المصريين	جون أنتيس	سيد أحمد على الناصري
٢٣-	تجلى الجميل	هانز جيورج جادامر	سعيد توفيق
٢٤-	ظلال المستقبل	باتريك بارندر	بكر عباس
٢٥-	مثنوى	مولانا جلال الدين الرومى	إبراهيم الدسوقي شتا
٢٦-	دين مصر العام	محمد حسين هيكل	أحمد محمد حسين هيكل
٢٧-	التنوع البشرى الخلاق	مقالات	نخبة
٢٨-	رسالة فى التسامح	جون لوك	منى أبو سنة
٢٩-	الموت والوجود	جيمس ب. كارس	بدر الديب
٣٠-	الوثنية والإسلام (ط٢)	ك. مادهو باننيكار	أحمد فؤاد بليغ
٣١-	مصادر دراسة التاريخ الإسلامى	جان سوفاجيه - كلود كاين	عبد الستار الطوجى وعبد الوهاب علوب
٣٢-	الانقراض	ديفيد روس	مصطفى إبراهيم فهمى
٣٣-	التاريخ الاقتصادى لأفريقيا الغربية	أ. ج. هويكتز	أحمد فؤاد بليغ
٣٤-	الرواية العربية	روجر آلن	حصه إبراهيم المنيف
٣٥-	الأسطورة والحداثة	بول . ب . ديكسون	خليل كلفت
٣٦-	نظريات السرد الحديثة	والاس مارتن	حياة جاسم محمد
٣٧-	واحة سيوة وموسيقاها	بريجيت شيفر	جمال عبد الرحيم

٣٨-	نقد الحداثة	آلن تورين	أنور مغيث
٣٩-	الإغريق والحسد	بيتر والكوت	منيرة كروان
٤٠-	قصائد حب	آن سكستون	محمد عيد إبراهيم
٤١-	ما بعد المركزية الأوروبية	بيتر جران	عاطف أحمد وإبراهيم فتحى ومحمد ماجد
٤٢-	عالم ماك	بنجامين بارير	أحمد محمود
٤٣-	اللهب المزدوج	أوكتاڤيو پاث	المهدى أخريف
٤٤-	بعد عدة أصياف	ألوس هكسلى	مارلين تادرس
٤٥-	التراث المغدور	روبرت ج دنيا - جون ف أ فاين	أحمد محمود
٤٦-	عشرون قصيدة حب	بابلو نيرودا	حمود السيد على
٤٧-	تاريخ النقد الأدبى الحديث (ج١)	رينيه ويليك	مجاهد عبد المنعم مجاهد
٤٨-	حضارة مصر الفرعونية	فرانسوا بوما	ماهر جويجاتى
٤٩-	الإسلام فى البلقان	ه . ت . نوريس	عبد الوهاب علوب
٥٠-	ألف ليلة وليلة أو القول الأسير	جمال الدين بن الشيخ	محمد برادة وعثمانى الميلود ويوسف الأنطكى
٥١-	مسار الرواية الإسبانية أمريكية	داريو بيانوييا وخ. م بينياليستى	محمد أبو العطا
٥٢-	العلاج النفسى التديمى	ب. توفاليس وس. روجسيفيتز روجر بيل	لطفى فطيم وعادل دمرداش
٥٣-	الدراما والتعليم	أ . ف . ألنجاتون	مرسى سعد الدين
٥٤-	المفهوم الإغريقى للمسرح	ج . مايكل والتون	محسن مصيلحى
٥٥-	ما وراء العلم	جون بولكنجهوم	على يوسف على
٥٦-	الأعمال الشعرية الكاملة (ج١)	فديريكو غرسية لوركا	محمود على مكى
٥٧-	الأعمال الشعرية الكاملة (ج٢)	فديريكو غرسية لوركا	محمود السيد و ماهر البطوطى
٥٨-	مسرحيتان	فديريكو غرسية لوركا	محمد أبو العطا
٥٩-	المحبرة (مسرحية)	كارلوس مونييث	السيد السيد سهيم
٦٠-	التصميم والشكل	جوهانز إيتين	صبرى محمد عبد الغنى
٦١-	موسوعة علم الإنسان	شارلوت سيمور - سميث	مراجعة وإشراف : محمد الجوهري
٦٢-	لذة النص	رولان بارت	محمد خير البقاعى .
٦٣-	تاريخ النقد الأدبى الحديث (ج٢)	رينيه ويليك	مجاهد عبد المنعم مجاهد
٦٤-	برتراند راسل (سيرة حياة)	ألان وود	رمسيس عوض .
٦٥-	فى مدح الكسل ومقالات أخرى	برتراند راسل	رمسيس عوض .
٦٦-	خمس مسرحيات أندلسية	أنطونيو جالا	عبد اللطيف عبد الحليم
٦٧-	مختارات	فرناندو بيسوا	المهدى أخريف
٦٨-	نتاشا العجوز وقصص أخرى	فالتين راسبوتين	أشرف الصباغ
٦٩-	العالم الإسلامى فى أولئ القرن العشرين	عبد الرشيد إبراهيم	أحمد فؤاد متولى وهويدا محمد فهمى
٧٠-	ثقافة وحضارة أمريكا اللاتينية	أوخينيو تشانج رودريجت	عبد الحميد غلاب وأحمد حشاد
٧١-	السيدة لا تصلح إلا للرمى	داريو فو	حسين محمود
٧٢-	السياسى العجوز	ت . س . إليوت	فؤاد مجلى
٧٣-	نقد استجابة القارئ	جين . ب . توميكنز	حسن ناظم وعلى حاكم
٧٤-	صلاح الدين والمماليك فى مصر	ل . ا . سيمينوفا	حسن بيومى
٧٥-	فن التراجم والسير الذاتية	أندريه موروا	أحمد درويش
٧٦-	چاك لاكان وأغراء التحليل النفسى	مجموعة من الكتاب	عبد المقصود عبد الكريم

٧٧-	تاريخ النقد الألى الحديث (ج٢)	رينيه ويليك	مجاهد عبد المنعم مجاهد
٧٨-	العولة : النظرية الاجتماعية والثقافة الكونية	رونالد روبرتسون	أحمد محمود ونورا أمين
٧٩-	شعرية التأليف	بوريس أوسبنسكى	سعيد الغانمى وناصر حلاوى
٨٠-	بوشكين عند «نافورة الدموع»	ألكسندر بوشكين	مكارم الفمرى
٨١-	الجماعات المتخيلة	بندكت أندرسن	محمد طارق الشرقاوى
٨٢-	مسرح ميجيل	ميجيل دى أونامونو	محمود السيد على
٨٣-	مختارات	غوتفريد بن	خالد المعالى
٨٤-	موسوعة الأدب والنقد	مجموعة من الكتاب	عبد الحميد شبيحة
٨٥-	منصور الحلاج (مسرحية)	صلاح زكى أقطاى	عبد الرازق بركات
٨٦-	طول الليل	جمال مير صادقى	أحمد فتحى يوسف شتا
٨٧-	نون والقلم	جلال آل أحمد	ماجدة العنانى
٨٨-	الابتلاء بالغرب	جلال آل أحمد	إبراهيم الدسوقى شتا
٨٩-	الطريق الثالث	أنتونى جيدنز	أحمد زايد ومحمد محبى الدين
٩٠-	وسم السيف	ميجل دى ثرباتس	محمد إبراهيم مبروك
٩١-	المسرح والتجريب بين النظرية والتطبيق	بارير الاسوستكا	محمد هناء عبد الفتاح
٩٢-	أساليب ومضامين المسرح الإشبائى المعاصر	كارلوس ميجيل	نادية جمال الدين
٩٣-	محدثات العولة	مايك فيذرستون وسكوت لاش	عبد الوهاب علوب
٩٤-	الحب الأول والصحة	صمويل بيكيت	فوزية العشماوى
٩٥-	مختارات من المسرح الإشبائى	أنطونيو بويزو بايخو	سرى محمد عبد اللطيف
٩٦-	ثلاث زنبقات ووردة	قصص مختارة	إدوار الخراط
٩٧-	هوية فرنسا (مج١)	فرنان برودل	بشير السباعى
٩٨-	الهم الإنسانى والابتزاز الصهيونى	نخبة	أشرف الصباغ
٩٩-	تاريخ السينما العالمية	ديفيد روبنسون	إبراهيم قنديل
١٠٠-	مساطة العولة	بول ميرست وجراهام تومبسون	إبراهيم فتحى
١٠١-	النص الروائى (تقنيات ومناهج)	بيرنار فاليط	رشيد بنحدو
١٠٢-	السياسة والتسامح	عبد الكريم الخطيبى	عز الدين الكتانى الإدريسى
١٠٣-	قبر ابن عربى يليه آباء	عبد الوهاب المؤدب	محمد بنيس
١٠٤-	أوبرا ماهوجنى	برتول بريشت	عبد الغفار مكاوى
١٠٥-	مدخل إلى النص الجامع	جيرارچينيت	عبد العزيز شبيب
١٠٦-	الأدب الأندلسى	ماريا خيسوس روبيرامتى	أشرف على دعدور
١٠٧-	صورة الفنان فى الشعر الأمريكى المعاصر	نخبة	محمد عبد الله الجعيدى
١٠٨-	ثلاث دراسات عن الشعر الأندلسى	مجموعة من النقاد	محمود على مكى
١٠٩-	حروب المياه	جون بولوك وعادل درويش	هاشم أحمد محمد
١١٠-	النساء فى العالم النامى	حسنة بيجوم	منى قطان
١١١-	المرأة والجريمة	فرانسيس هيندسون	ريهام حسين إبراهيم
١١٢-	الاحتجاج الهادئ	أرلين علوى ماكليود	إكرام يوسف
١١٣-	راية التمرد	سادى پلانت	أحمد حسان
١١٤-	مسرحيتا حصاد كرنجى وسكان المستنق	ول شوينكا	نسيم مجلى
١١٥-	غرفة تخص المرء وحده	فرچينيا وولف	سعية رمضان

١١٦-	امراة مختلفة (درية شفيق)	سينثيا نلسون	نهاد أحمد سالم
١١٧-	المرأة والجنوسة فى الإسلام	ليلى أحمد	منى إبراهيم وهالة كمال
١١٨-	النهضة النسائية فى مصر	بث بارون	ليس النقاش
١١٩-	النساء والأسرة وقوانين الطلاق	أميرة الأزهرى سنيل	بإشراف: روف عباس
١٢٠-	الحركة النسائية والتطور فى الشرق الأوسط	ليلى أبو لغد	نخبة من المترجمين
١٢١-	الدليل الصغير عن الكاتبات العربيات	فاطمة موسى	محمد الجندى وإيزابيل كمال
١٢٢-	نظام العبودية القديم ونموذج الإنسان	جوزيف فوجت	منيرة كروان
١٢٣-	الإمبراطورية العثمانية وعلاقاتها الدولية	نيتل ألكسندر وفناتولين	أنور محمد إبراهيم
١٢٤-	الفجر الكاذب	جون جراى	أحمد فؤاد بليغ
١٢٥-	التحليل الموسيقى	سيدريك ثورپ ديفى	سمحة الخولى
١٢٦-	فعل القراءة	فولفانج إيسر	عبد الوهاب علوب
١٢٧-	إرهاب	صفاء فتحي	بشير السباعى
١٢٨-	الأدب المقارن	سوزان باسنيت	أميرة حسن نويرة
١٢٩-	الرواية الإسبانية المعاصرة	ماريا دولورس أسيس جاروت	محمد أبو العطا وآخرون
١٣٠-	الشرق يصعد ثانية	أندريه جوندز فرانك	شوقى جلال
١٣١-	مصر القديمة (التاريخ الاجتماعى)	مجموعة من المؤلفين	لويس بقطر
١٣٢-	ثقافة العولة	مايك فيذرستون	عبد الوهاب علوب
١٣٣-	الخوف من المرايا	طارق على	طلعت الشايب
١٣٤-	تشريح حضارة	بارى ج. كيمب	أحمد محمود
١٣٥-	المختار من نقد ت. س. إليوت	ت. س. إليوت	ماهر شفيق فريد
١٣٦-	فلاحو الباشا	كينيث كونو	سحر توفيق
١٣٧-	مذكرات ضابط فى الحملة الفرنسية	جوزيف مارى مواريه	كاميليا صبحى
١٣٨-	عالم التليفزيون بين الجمال والعنف	إيقلينا تارونى	وجيه سمعان عبد المسيح
١٣٩-	پارسيفال	ريشارد فاچنر	مصطفى ماهر
١٤٠-	حيث تلتقى الأنهار	هربرت ميسن	أمل الجبورى
١٤١-	اثنتا عشرة مسرحية يونانية	مجموعة من المؤلفين	نعيم عطية
١٤٢-	الإسكندرية : تاريخ ودليل	أ. م. فورستر	حسن بيومى
١٤٣-	قضايا التنظير فى البحث الاجتماعى	ديريك لايدار	عدلى السمرى
١٤٤-	صاحبة اللوكاندة	كارلو جولونونى	سلامة محمد سليمان
١٤٥-	موت أرتيميو كروث	كارلوس فوينتس	أحمد حسان
١٤٦-	الورقة الحمراء	ميجيل دى ليس	على عبدالرؤف البعبى
١٤٧-	خطبة الإدانة الطويلة	تاتكريد دورست	عبدالغفار مكاوى
١٤٨-	القصة القصيرة (النظرية والتقنية)	إنريكى أندرسون إمبرت	على إبراهيم متوفى
١٤٩-	النظرية الشعرية عند إليوت وأنونيس	عاطف فضول	أسامة إسبر
١٥٠-	التجربة الإغريقية	روبرت ج. ليتمان	منيرة كروان
١٥١-	هوية فرنسا (مج ٢ ، ج١)	فرنان برودل	بشير السباعى
١٥٢-	عدالة الهنود وقصص أخرى	نخبة من الكتاب	محمد محمد الخطابى
١٥٣-	غرام الفراغة	فيولين فاتويك	فاطمة عبدالله محمود
١٥٤-	مدرسة فرانكفورت	فيل سليتر	خليل كلفت

الشعر الأمريكي المعاصر	١٥٥-	نخبة من الشعراء	أحمد مرسى
المدارس الجمالية الكبرى	١٥٦-	جى أنبال وآلان وأوديت ثيرمو	مى التلمسانى
خسرو وشيرين	١٥٧-	النظامى الكتوجى	عبدالعزیز بقوش
هوية فرنسا (مج ٢ ، ج٢)	١٥٨-	قرنان برودل	يشير السباعى
الإيديولوجية	١٥٩-	ديفيد هوكس	إبراهيم فتحى
آلة الطبيعة	١٦٠-	بول إيرليش	حسين بيومى
من المسرح الإسباني	١٦١-	البيخاندرو كاسونا وأنطونيو جالا	زيدان عبدالحليم زيدان
تاريخ الكنيسة	١٦٢-	يوحنا الآسيوى	صلاح عبدالعزیز محجوب
موسوعة علم الاجتماع	١٦٣-	جوردن مارشال	بإشراف: محمد الجوهري
شامبوليون (حياة من نور)	١٦٤-	جان لاکوتير	نبيل سعد
حكايات التغلب	١٦٥-	أ. ن أفانا سيفا	سهير المصادفة
العلاقات بين التدين واللمانين فى إسرائيل	١٦٦-	يشعياهو ليتمان	محمد محمود أبو غدير
فى عالم طاغور	١٦٧-	رابندراناث طاغور	شكرى محمد عياد
دراسات فى الأدب والثقافة	١٦٨-	مجموعة من المؤلفين	شكرى محمد عياد
إبداعات أدبية	١٦٩-	مجموعة من المبدعين	شكرى محمد عياد
الطريق	١٧٠-	ميغيل دليبيس	بسام ياسين رشيد
وضع حد	١٧١-	فرانك بيجو	هدى حسين
حجر الشمس	١٧٢-	مختارات	محمد محمد الخطايبى
معنى الجمال	١٧٣-	ولتر ت. ستيس	إمام عبد الفتاح إمام
صناعة الثقافة السوداء	١٧٤-	ايليس كاشمور	أحمد محمود
التلفزيون فى الحياة اليومية	١٧٥-	لورينزو فيلشس	وجيه سمعان عبد المسيح
نحو مفهوم للاقتصاديات البيئية	١٧٦-	توم تيتنبرج	جلال البنا
أنطون تشيخوف	١٧٧-	هنرى تروايا	حصه إبراهيم المنيف
مختارات من الشعر اليونانى الحديث	١٧٨-	نخبة من الشعراء	محمد حمدى إبراهيم
حكايات أيسوب	١٧٩-	أيسوب	إمام عبد الفتاح إمام
قصة جاويد	١٨٠-	إسماعيل فصيح	سليم عبد الأمير حمدان
النقد الأدبى الأمريكى	١٨١-	فنسنت ب. ليتش	محمد يحيى
العنف والنبوة	١٨٢-	وب. بيتس	ياسين طه حافظ
جان كوكتو على شاشة السينما	١٨٣-	رينيه چيلسون	فتحى العشرى
القاهرة... حالة لا تنام	١٨٤-	هانز إيندورفر	نسوقى سعيد
أسفار العهد القديم	١٨٥-	توماس تومسن	عبد الوهاب علوب
معجم مصطلحات هيجل	١٨٦-	ميخائيل إنوود	إمام عبد الفتاح إمام
الأرضة	١٨٧-	بُزرج علوى	محمد علاء الدين منصور
موت الأدب	١٨٨-	الفين كرنان	بدر الديب
العمى والبصيرة	١٨٩-	پول دى مان	سعيد الغانمى
محاورات كونفوشيوس	١٩٠-	كونفوشيوس	محسن سيد فرجاني
الكلام رأسمال	١٩١-	الحاج أبو بكر إمام	مصطفى حجازى السيد
سياحت نامہ إبراهيم بك (ج١)	١٩٢-	زين العابدين المراغى	محمود سلامة علاوى
عامل المنجم	١٩٣-	بيتر أبراهامز	محمد عبد الواحد محمد

١٩٤-	مختارات من النقد الأنجلو-أمريكي	مجموعة من النقد	ماهر شفيق فريد
١٩٥-	شتاء ٨٤	إسماعيل فصيح	محمد علاء الدين منصور
١٩٦-	المهلة الأخيرة	فالتين راسيوتين	أشرف الصباغ
١٩٧-	الفاروق	شمس العلماء شبلى النعماني	جلال السعيد الحفناوى
١٩٨-	الاتصال الجماهيرى	الوين إمرى وآخرون	إبراهيم سلامة إبراهيم
١٩٩-	تاريخ يهود مصر فى الفترة العثمانية	يعقوب لاندائوى	جمال أحمد الرفاعى وأحمد عبد اللطيف حماد
٢٠٠-	ضحايا التنمية	جيرمى سبيروك	فخرى لبيب
٢٠١-	الجانب الدينى للفلسفة	جوزايا رويس	أحمد الأنصارى
٢٠٢-	تاريخ النقد الأدبى الحديث (ج٤)	رينيه ويليك	مجاهد عبد المنعم مجاهد
٢٠٣-	الشعر والشاعرية	الطاف حسين حالى	جلال السعيد الحفناوى
٢٠٤-	تاريخ نقد العهد القديم	زالمان شارازر	أحمد محمود هويدى
٢٠٥-	الجينات والشعوب واللغات	لويجى لوقا كافاللى- سفورزا	أحمد مستجير
٢٠٦-	الهيولية تصنع علماً جديداً	جيمس جلايك	على يوسف على
٢٠٧-	ليل أفريقي	رامون خوتاستدير	محمد أبو العطا
٢٠٨-	شخصية العربى فى المسرح الإسرائيلى	دان أوريان	محمد أحمد صالح
٢٠٩-	السرد والمسرح	مجموعة من المؤلفين	أشرف الصباغ
٢١٠-	مثنويات حكيم سنائى	سنائى الغزنوى	يوسف عبد الفتاح فرج
٢١١-	فردينان دوسوسير	جوناثان كلر	محمود حمدي عبد الغنى
٢١٢-	قصص الأمير مرزبان	مرزبان بن رستم بن شروين	يوسف عبدالفتاح فرج
٢١٣-	مصر منذ قديم نابليون حتى رحيل عبدالناصر	ريمون فلاور	سيد أحمد على الناصرى
٢١٤-	قواعد جديدة للمنهج فى علم الاجتماع	أنتونى جيدنز	محمد محمود محى الدين
٢١٥-	سياحت نامه إبراهيم بك (ج٢)	زين العابدين المراغى	محمود سلامة علاوى
٢١٦-	جوانب أخرى من حياتهم	مجموعة من المؤلفين	أشرف الصباغ
٢١٧-	مسرحيتان طليعيتان	ص. بيكيت	نادية البنهاوى
٢١٨-	لعبة الحجلة (رايولا)	خوليو كورتازان	على إبراهيم منوفى
٢١٩-	بقايا اليوم	كازو ايشجورو	طلعت الشايب
٢٢٠-	الهيولية فى الكون	بارى باركر	على يوسف على
٢٢١-	شعرية كفافى	جريجورى جوزدانيس	رفعت سلام
٢٢٢-	فرانز كافكا	رونالد جراى	نسيم مجلى
٢٢٣-	العلم فى مجتمع حر	بول فيرابنر	السيد محمد نفاذى
٢٢٤-	دمار يوغسلافيا	برانكا ماجاس	منى عبدالظاهر إبراهيم
٢٢٥-	حكاية غريق	جابريل جارتيا ماركث	السيد عبدالظاهر السيد
٢٢٦-	أرض المساء وقصائد أخرى	ديفيد هريت لورانس	طاهر محمد على البربرى
٢٢٧-	المسرح الإسباني فى القرن السابع عشر	موسى مارديا ديف بوركى	السيد عبدالظاهر عبدالله
٢٢٨-	علم الجمالية وعلم اجتماع الفن	جانيت وولف	مارى تيريز عبدالمسيح وخالد حسن
٢٢٩-	مأزق البطل الوحيد	نورمان كييجان	أمير إبراهيم العمرى
٢٣٠-	عن الذباب والفئران والبشر	فرانسواز جاكوب	مصطفى إبراهيم فهمى
٢٣١-	الدراقيل	خايمى سالوم بيدال	جمال عبدالرحمن
٢٣٢-	ما بعد المعلومات	توم ستينر	مصطفى إبراهيم فهمى

٢٣٣-	فكرة الاضمحلال	آرثر هومان	طلعت الشايب
٢٣٤-	الإسلام فى السودان	ج. سبنسر تريمنجهام	فؤاد محمد عكود
٢٣٥-	ديوان شمس تبريزي (ج١)	مولانا جلال الدين الرومي	إبراهيم الدسوقي شتا
٢٣٦-	الولاية	ميشيل تود	أحمد الطيب
٢٣٧-	مصر أرض الوادى	روين فيرين	عنايات حسين طلعت
٢٣٨-	العولة والتحرير	الانكتاد	ياسر محمد جادالله وعيسى منبولى أحمد
٢٣٩-	العربى فى الأدب الإسرائيلى	جيلرافر - رايوخ	نادية سليمان حافظ وإيهاب صلاح فايق
٢٤٠-	الإسلام والغرب وإمكانية الحوار	كامي حافظ	صلاح عبدالعزيز محجوب
٢٤١-	فى انتظار البرابرة	ج . م كويتز	إبتسام عبدالله سعيد
٢٤٢-	سبعة أنماط من الغموض	وليام إمبسون	صبرى محمد حسن عبدالنبي
٢٤٣-	تاريخ إسبانيا الإسلامية (مج١)	ليفى بروفنسال	على عبدالعرف البمبى
٢٤٤-	الغليان	لاورا إسكيبييل	نادية جمال الدين محمد
٢٤٥-	نساء مقاتلات	إليزابيتا أديس	توفيق على منصور
٢٤٦-	مختارات قصصية	جابريل جارتيا ماركت	على إبراهيم منوفى
٢٤٧-	الثقافة الجماهيرية والحدثة فى مصر	والتر إرمبريست	محمد طارق الشوقاوى
٢٤٨-	حقول عدن الخضراء	أنطونيو جالا	عبداللطيف عبدالحليم
٢٤٩-	لغة التمزق	دراجو شتامبوك	رفعت سلام
٢٥٠-	علم اجتماع العلوم	دومنيك فينيك	ماجدة محسن أباطة
٢٥١-	موسوعة علم الاجتماع (ج٢)	جوردين مارشال	ياشراف: محمد الجوهري
٢٥٢-	رائدات الحركة النسوية المصرية	مارجو بدران	على بدران
٢٥٣-	تاريخ مصر الفاطمية	ل. أ. سيميتوفا	حسن بيومى
٢٥٤-	الفلسفة	ديف روينسون وجودى جروفز	إمام عبد الفتاح إمام
٢٥٥-	أفلاطون	ديف روينسون وجودى جروفز	إمام عبد الفتاح إمام
٢٥٦-	ديكارت	ديف روينسون وكريس جرات	إمام عبد الفتاح إمام
٢٥٧-	تاريخ الفلسفة الحديثة	وليم كلى رايت	محمود سيد أحمد
٢٥٨-	العُجْر	سير أنجوس فريزر	عبادة كُحيلة
٢٥٩-	مختارات من الشعر الأرمنى عبر العصور	اقلام مختلفة	فاروجان كازانجيان
٢٦٠-	موسوعة علم الاجتماع (ج٣)	جوردين مارشال	ياشراف: محمد الجوهري
٢٦١-	رحلة فى فكر زكى نجيب محمود	زكى نجيب محمود	إمام عبد الفتاح إمام
٢٦٢-	مدينة المعجزات	إيوارد مندوتا	محمد أبو العطا
٢٦٣-	الكشف عن حافة الزمن	چون جرين	على يوسف على
٢٦٤-	إبداعات شعرية مترجمة	هوراس وشلى	لويس عوض
٢٦٥-	روايات مترجمة	أوسكار وايلد ومموثيل جونسون	لويس عوض
٢٦٦-	مدير المدرسة	جلال آل أحمد	عادل عبدالمنعم سويلم
٢٦٧-	فن الرواية	ميلان كونديرا	بدر الدين عروذكى
٢٦٨-	ديوان شمس تبريزي (ج٢)	مولانا جلال الدين الرومي	إبراهيم الدسوقي شتا
٢٦٩-	وسط الجزيرة العربية وشرقها (ج١)	وليم چيفور بالجريف	صبرى محمد حسن
٢٧٠-	وسط الجزيرة العربية وشرقها (ج٢)	وليم چيفور بالجريف	صبرى محمد حسن
٢٧١-	الحضارة الغربية	توماس سى. باترسون	شوقى جلال

٢٧٢-	الأديرة الأثرية في مصر	س. س والترز	إبراهيم سلامة
٢٧٣-	الاستعمار والثورة في الشرق الأوسط	جوان آر. لوك	عنان الشهاوى
٢٧٤-	السيدة باربارا	رومولو جلاجوس	محمود على مكي
٢٧٥-	ت. س إليوت شاعراً وناقداً وكتائباً مسرحياً	أقلام مختلفة	ماهر شفيق فريد
٢٧٦-	فنون السيما	فرائك جوتيران	عبد القادر التلمساني
٢٧٧-	الچينات: الصراع من أجل الحياة	بريان قورد	أحمد فوزى
٢٧٨-	البدايات	إسحق عظيموف	ظريف عبدالله
٢٧٩-	الحرب الباردة الثقافية	ف.س. سوندرز	طلعت الشايب
٢٨٠-	من الأدب الهندي الحديث والمعاصر	بريم شند وآخرون	سمير عبدالحميد
٢٨١-	الفردوس الأعلى	مولانا عبد الحليم شرر الكهنوى	جلال الحفناوى
٢٨٢-	طبيعة العلم غير الطبيعية	لويس وليبرت	سمير حنا صادق
٢٨٣-	السهل يحترق	خوان رولفو	على البعبى
٢٨٤-	هرقل مجنوناً	يوريبيدس	أحمد عثمان
٢٨٥-	رحلة الخواجة حسن نظامى	حسن نظامى	سمير عبد الحميد
٢٨٦-	سياحت نامه إبراهيم بك (ج٢)	زين العابدين المراغى	محمود سلامة علاوى
٢٨٧-	الثقافة والعولة والنظام العالمى	انتونى كتج	محمد يحيى وآخرون
٢٨٨-	الفن الروائى	ديفيد لودج	ماهر البطوطى
٢٨٩-	ديوان منجوهري الدامغانى	أبو نجم أحمد بن قوص	محمد نور الدين عبدالمنعم
٢٩٠-	علم اللغة والترجمة	جورج موان	أحمد زكريا إبراهيم
٢٩١-	المسرح الإسباني في القرن العشرين (ج١)	فرانشيسكو رويس رامون	السيد عبد الظاهر
٢٩٢-	المسرح الإسباني في القرن العشرين (ج٢)	فرانشيسكو رويس رامون	السيد عبد الظاهر
٢٩٣-	مقدمة للأدب العربى	روجر آلن	نخبة من المترجمين
٢٩٤-	فن الشعر	بوالو	رجاء ياقوت صالح
٢٩٥-	سلطان الأسطورة	جوزيف كامبل	بدر الدين حب الله الديب
٢٩٦-	مكبث	وليم شكسبير	محمد مصطفى بدوى
٢٩٧-	فن النحو بين اليونانية والسريانية	ديونيسيوس ثراكس ويوسف الأهوانى	ماجدة محمد أنور
٢٩٨-	مأساة العبيد	أبو بكر تفاوالبويه	مصطفى حجازى السيد
٢٩٩-	ثورة في التكنولوجيا الحيوية	جين ل. ماركس	هاشم أحمد فؤاد
٣٠٠-	أسطورة برومثيروس في الأدب الإنجليزي والفرنسي (مج١)	لويس عوض	جمال الجزيرى ربهاء جامين وإيزابيل كمال
٣٠١-	أسطورة برومثيروس في الأدب الإنجليزي والفرنسي (مج٢)	لويس عوض	جمال الجزيرى و محمد الجندى
٣٠٢-	فنجنشتين	جون هيتون وجودى جروفز	إمام عبد الفتاح إمام
٣٠٣-	بوذا	جين هوب ويورن فان لون	إمام عبد الفتاح إمام
٣٠٤-	ماركس	ريوس	إمام عبد الفتاح إمام
٣٠٥-	الجلد	كروزيو مالابارته	صلاح عبد الصبور
٣٠٦-	الحماسة: النقد الكانطى للتاريخ	جان فرانسوا ليوتار	نبيل سعد
٣٠٧-	الشعر	ديفيد بايينو	محمود محمد أحمد
٣٠٨-	علم الوراثة	ستيف جونز	ممدوح عبد المنعم أحمد
٣٠٩-	الذهن والمخ	آنجوس چيلاتى	جمال الجزيرى
٣١٠-	يونج	ناجى هيد	محيى الدين محمد حسن

٣١١-	مقال فى المنهج الفلسفى	كوانجود	فاطمة إسماعيل
٣١٢-	روح الشعب الأسود	وايم دى بوز	أسعد حليم
٣١٣-	أمثال فلسطينية	خاير بيان	عبدالله الجعيدى
٣١٤-	الفن كعدم	جينس مينيك	هريدا السباعى
٣١٥-	جرامشى فى العالم العربى	ميشيل بروندينو	كاميليا صبحى
٣١٦-	محاكمة سقراط	آ.ف. ستون	نسيم مجلى
٣١٧-	بلا غد	شير لايموفا- زنيكين	أشرف الصباغ
٣١٨-	الأدب الروسى فى السنوات العشر الأخيرة	نخبة	أشرف الصباغ
٣١٩-	صور دريدا	جايتز ياسبيفاك وكريستوفر نوريس	حسام نايل
٣٢٠-	لمعة السراج فى حضرة التاج	مؤلف مجهول	محمد علاء الدين منصور
٣٢١-	تاريخ إسبانيا الإسلامية (مج ٢، ج ١)	ليفى بروفنسال	نخبة من المترجمين
٣٢٢-	وجهات غربية حديثة فى تاريخ الفن	دبليو يوجين كلينباور	خالد مفلح حمزة
٣٢٣-	فن الساتورا	تراث يونانى قديم	هانم سليمان
٣٢٤-	اللعب بالنار	أشرف أسدى	محمود سلامة علاوى
٣٢٥-	عالم الآثار	فيليب بوسان	كريستين يوسف
٣٢٦-	المعرفة والمصلحة	جورجين هابرماس	حسن صقر
٣٢٧-	مختارات شعرية مترجمة (ج ١)	نخبة	توفيق على منصور
٣٢٨-	يوسف وزليخا	نور الدين عبد الرحمن بن أحمد	عبد العزيز بقوش
٣٢٩-	رسائل عيد الميلاد	تد هيوز	محمد عيد إبراهيم
٣٣٠-	كل شىء عن التمثيل الصامت	مارفن شبرد	سامى صلاح
٣٣١-	عندما جاء السردين	ستيفن جراى	سامية دياب
٣٣٢-	القصة القصيرة فى إسبانيا	نخبة	على إبراهيم منوفى
٣٣٣-	الإسلام فى بريطانيا	نبيل مطر	بكر عباس
٣٣٤-	لقطات من المستقبل	آرثر س كلارك	مصطفى فهمى
٣٣٥-	عصر الشك	ناتالى ساروت	فتحي العشرى
٣٣٦-	متون الأهرام	نصوص قديمة	حسن صابر
٣٣٧-	فلسفة الولاء	جوزايا رويس	أحمد الأنصارى
٣٣٨-	نظرات حائرة (وقصص أخرى من الهند)	نخبة	جلال السعيد الحفناوى
٣٣٩-	تاريخ الأدب فى إيران (ج ٣)	على أصغر حكمت	محمد علاء الدين منصور
٣٤٠-	اضطراب فى الشرق الأوسط	بيرش بيريروجلو	فخرى لبيب
٣٤١-	قصائد من رلكه	راينر ماريا رلكه	حسن حلمى
٣٤٢-	سلامان وأيسال	نور الدين عبد الرحمن بن أحمد	عبد العزيز بقوش
٣٤٣-	العالم البرجوازى الزائل	نادين جورليمير	سمير عبد ربه
٣٤٤-	الموت فى الشمس	بيتر بلانجوه	سمير عبد ربه
٣٤٥-	الركض خلف الزمن	بونه ندائى	يوسف عبد الفتاح فرج
٣٤٦-	سحر مصر	رشاد رشدى	جمال الجزيرى
٣٤٧-	الصبية الطائشون	جان كوكتو	بكر الحلوى
٣٤٨-	التصوف الأزلنى فى الأدب التركى (ج ١)	محمد فؤاد كويريلى	عبدالله أحمد إبراهيم
٣٤٩-	دليل القارئ إلى الثقافة الجادة	آرثر والدرون وآخرون	أحمد عمر شاهين

٣٥٠-	بانوراما الحياة السياحية	أقلام مختلفة	عطية شحاتة
٣٥١-	مبادئ المنطق	جوزايا رويس	أحمد الانصارى
٣٥٢-	قصائد من كفافيس	قسطنطين كفافيس	نعيم عطية
٣٥٣-	الفن الإسلامى فى الأندلس (الزخرفة الهندسية)	باسيليو بابون مالدوناند	على إبراهيم منوفى
٣٥٤-	الفن الإسلامى فى الأندلس (الزخرفة النباتية)	باسيليو بابون مالدوناند	على إبراهيم منوفى
٣٥٥-	التيارات السياسية فى إيران	حجت مرتضى	محمود سلامة علاوى
٣٥٦-	الميراث المر	بول سائم	بدر الرفاعى
٣٥٧-	متون هيرميس	نصوص قديمة	عمر الفاروق عمر
٣٥٨-	أمثال الهوسا العامة	نخبة	مصطفى حجازى السيد
٣٥٩-	محاورات بارمنيدس	أفلاطون	حبيب الشارونى
٣٦٠-	أنثروبولوجيا اللغة	أندريه جاكوب ونويلا باركان	ليلى الشربيني
٣٦١-	التصحر: التهديد والمجابهة	آلان جرينجر	عاطف معتمد وآمال شاوور
٣٦٢-	تلميذ باينبيرج	هاينرش شبودال	سيد أحمد فتح الله
٣٦٣-	حركات التحرير الأفريقية	ريتشارد جيبسون	صبرى محمد حسن
٣٦٤-	حادثة شكسبير	إسماعيل سراج الدين	نجلاء أبو عجاج
٣٦٥-	سانم باريس	شارل بودليير	محمد أحمد حمد
٣٦٦-	نساء يركضن مع القناب	كلاريسا بنكولا	مصطفى محمود محمد
٣٦٧-	القلم الجرىء	نخبة	البراق عبدالهادى رضا
٣٦٨-	المصطلح السردى	جيرالد برنس	عابد خزندار
٣٦٩-	المرأة فى أدب نجيب محفوظ	فوزية العشماوى	فوزية العشماوى
٣٧٠-	الفن والحياة فى مصر الفرعونية	كليرلا لويت	فاطمة عبدالله محمود
٣٧١-	المتصوفة الأولين فى الألب التركى (ج٢)	محمد فؤاد كوبرلى	عبدالله أحمد إبراهيم
٣٧٢-	عاش الشباب	وانغ مينغ	وحيد السعيد عبدالحميد
٣٧٣-	كيف تعد رسالة دكتوراه	أمبرتو إيكو	على إبراهيم منوفى
٣٧٤-	اليوم السادس	أندريه شديد	حمادة إبراهيم
٣٧٥-	الخلود	ميلان كونديرا	خالد أبو اليزيد
٣٧٦-	الغضب وأحلام السنين	نخبة	إدوار الخراط
٣٧٧-	تاريخ الأدب فى إيران (ج٤)	على أصغر حكمت	محمد علاء الدين منصور
٣٧٨-	المسافر	محمد إقبال	يوسف عبدالفتاح فرج
٣٧٩-	ملك فى الحديقة	سنيل باث	جمال عبدالرحمن
٣٨٠-	حديث عن الخسارة	جونتر جراس	شيرين عبدالسلام
٣٨١-	أساسيات اللغة	ر. ل. تراسك	رانيا إبراهيم يوسف
٣٨٢-	تاريخ طبرستان	بهاء الدين محمد إسفنديار	أحمد محمد نادى
٣٨٣-	هدية الحجاز	محمد إقبال	سمير عبدالحميد إبراهيم
٣٨٤-	القصص التى يحكيها الأطفال	سوزان إنجيل	إيزابيل كمال
٣٨٥-	مشتري العشق	محمد على بهزادراد	يوسف عبدالفتاح فرج
٣٨٦-	دفاعاً عن التاريخ الأدبى النسوى	جانيت تود	ريهام حسين إبراهيم
٣٨٧-	أغنيات وسوناتات	چون دن	بهاء جاهين
٣٨٨-	مواعظ سعدى الشيرازى	سعدى الشيرازى	محمد علاء الدين منصور

٢٨٩-	من الأدب الباكستاني المعاصر	نخبة	سمير عبدالحميد إبراهيم
٣٩٠-	الأرشفات والمدن الكبرى	نخبة	عثمان مصطفى عثمان
٣٩١-	الحافلة الليكسية	مايف بيتشي	منى الدروبي
٣٩٢-	مقامات ورسائل أندلسية	نخبة	عبداللطيف عبدالحميد
٣٩٣-	فى قلب الشرق	ندوة لويس ماسينيون	زينب محمود الخضيرى
٣٩٤-	القوى الأربع الأساسية فى الكون	بول ديفيز	هاشم أحمد محمد
٣٩٥-	آلام سياوش	إسماعيل فصيح	سليم حمدان
٣٩٦-	السافاك	نقى نجارى راد	محمود سلامة علاوى
٣٩٧-	نيتشه	لورانس جين	إمام عبدالفتاح إمام
٣٩٨-	سارتر	فيليب تودى	إمام عبدالفتاح إمام
٣٩٩-	كامى	ديفيد ميروفتس	إمام عبدالفتاح إمام
٤٠٠-	مومو	مسيانيل إندو	باهر الجوهري
٤٠١-	الرياضيات	زيانون ساردر	ممدوح عبد المنعم
٤٠٢-	هوكنج	ج. ب. ماك ايفوى	ممدوح عبدالمنعم
٤٠٣-	ربة المطر والملابس تصنع الناس	توبور شتورم	عماد حسن بكر
٤٠٤-	تعويذة الحسى	ديفيد إبرام	ظبية خميس
٤٠٥-	إيزابيل	أندريه جيد	حمادة إبراهيم
٤٠٦-	المستعربون الإسبان فى القرن ١٩	مانويلا مانتاناريس	جمال عبد الرحمن
٤٠٧-	الأدب الإسباني المعاصر بقلم كتابه	أقلام مختلفة	طلعت شاهين
٤٠٨-	معجم تاريخ مصر	جوان فوتشركنج	عنان الشهاوى
٤٠٩-	انتصار السعادة	برتراند راسل	إلهامى عمارة
٤١٠-	خلاصة القرن	كارل بوبر	الزواوى بغودة
٤١١-	همس من الماضى	جينيقر أكرمان	أحمد مستجير
٤١٢-	تاريخ إسبانيا الإسلامية (مج ٢، ج ٢)	ليفى بروفنسال	نخبة
٤١٣-	أغنيات المنفى	ناظم حكمت	محمد البخارى
٤١٤-	الجمهورية العالمية للأداب	باسكال كازانوف	أمل الصبان
٤١٥-	صورة كوكب	فريدريش نورنيمات	أحمد كامل عبدالرحيم
٤١٦-	مبادئ النقد الأدبى والعلم والشعر	أ. أ. رتشاردز	مصطفى بدوى
٤١٧-	تاريخ النقد الأدبى الحديث (ج ٥)	رينيه ويليك	مجاهد عبدالمنعم مجاهد
٤١٨-	سياسات الزمر الحاكمة فى مصر العثمانية	جين هاثواى	عبد الرحمن الشيخ
٤١٩-	العصر الذهبى للإسكندرية	جون مايو	نسيم مجلى
٤٢٠-	مكرو ميجاس	فولتير	الطيب بن رجب
٤٢١-	الولاء والقيادة	روى متحدة	أشرف محمد كيلانى
٤٢٢-	رحلة لاستكشاف إفريقيا (ج ١)	نخبة	عبدالله عبدالرازق إبراهيم
٤٢٣-	إسراءات الرجل الطيف	نخبة	وحيد النقاش
٤٢٤-	لوانح الحق ولوامع العشق	نور الدين عبدالرحمن الجامى	محمد علاء الدين منصور
٤٢٥-	من طاووس إلى فرح	محمود طلوعى	محمود سلامة علاوى
٤٢٦-	الخفافيش وقصص أخرى	نخبة	محمد علاء الدين منصور وعبد الحفيظ يعقوب
٤٢٧-	بانديراس الطاغية	باى إنكلان	ثريا شلبى

٤٢٨-	الخزانة الخفية	محمد هوتك	محمد أمان صافى
٤٢٩-	هيجل	ليود سبنسر وأندرزجى كروز	إمام عبدالفتاح إمام
٤٣٠-	كانط	كريستوفر وانت وأندرزجى كليوفسكى	إمام عبدالفتاح إمام
٤٣١-	فوكو	كريس هوروكس وزوران جفتيك	إمام عبدالفتاح إمام
٤٣٢-	ماكياقللى	باتريك كيرى وأوسكار زاريت	إمام عبدالفتاح إمام
٤٣٣-	جورس	ديفيد نوريس وكارل قلنت	حمدي الجابري
٤٣٤-	الرومانسية	بونكان هيث وچودن بورهام	عصام حجازى
٤٣٥-	توجهات ما بعد الحداثة	نيكولاس زيرج	ناجى رشوان
٤٣٦-	تاريخ الفلسفة (مج ١)	فردريك كويلستون	إمام عبدالفتاح إمام
٤٣٧-	رحالة هندي في بلاد الشرق	شبللى النعماني	جلال السعيد الحفناوى
٤٣٨-	بطلات وضحايا	إيمان ضياء الدين بيبرس	عايدة سيف الدولة
٤٣٩-	موت المراهبى	صدر الدين عيسى	محمد علاء الدين منصور وعبد الحفيظ يعقوب
٤٤٠-	قواعد اللهجات العربية	كرستن بروستاد	محمد طارق الشرقاوى
٤٤١-	رب الأشياء الصغيرة	أرونداتى روى	فخرى لبيب
٤٤٢-	حتشبسوت (المرأة الفرعونية)	قوزية أسعد	ماهر جويجاتى
٤٤٣-	اللغة العربية	كيس فرستينغ	محمد طارق الشرقاوى
٤٤٤-	أمريكا اللاتينية: الثقافات القديمة	لاوريت سيجورنه	صالح علمانى
٤٤٥-	حول وزن الشعر	پرويز ناثل خانلرى	محمد محمد يونس
٤٤٦-	التحالف الأسود	الكسندر كوكبرن وجيفرى سانت كلير	أحمد محمود
٤٤٧-	نظرية الكم	ج. پ. ماك إيفوى	ممدوح عبدالمنعم
٤٤٨-	علم نفس التطور	ديلان إيفانز وأوسكار زاريت	ممدوح عبدالمنعم
٤٤٩-	الحركة النسائية	نخبة	جمال الجزيرى
٤٥٠-	ما بعد الحركة النسائية	صوفيا فوكا وريبيكا رايت	جمال الجزيرى
٤٥١-	الفلسفة الشرقية	ريتشارد أوزبورن ويورن فان لون	إمام عبد الفتاح إمام
٤٥٢-	لينين والثورة الروسية	ريتشارد إيجناترى وأوسكار زاريت	محيى الدين مزيد
٤٥٣-	القاهرة: إقامة مدينة حديثة	جان لوك أرنو	حليم طوسون وفؤاد الدهان
٤٥٤-	خمسون عاماً من السينما الفرنسية	رينيه بريدال	سوزان خليل
٤٥٥-	تاريخ الفلسفة الحديثة (مج ٥)	فردريك كويلستون	محمود سيد أحمد
٤٥٦-	لا تنسنى	مريم جعفرى	هویدا عزت محمد
٤٥٧-	النساء في الفكر السياسى الغربى	سوزان مولر أوكين	إمام عبدالفتاح إمام
٤٥٨-	الموريسكيون الأندلسيون	مرثيدس غارثيا أرينال	جمال عبد الرحمن
٤٥٩-	نحو مفهوم لاقتصاديات الموارد الطبيعية	توم تيتنبرج	جلال البنا
٤٦٠-	الفاشية والنازية	ستوارت هود وايتزا جانستز	إمام عبدالفتاح إمام
٤٦١-	لكأن	داريان ليدر وجوى جروفز	إمام عبدالفتاح إمام
٤٦٢-	طه حسين من الأزهر إلى السوريين	عبدالرشيد الصادق محمودى	عبدالرشيد الصادق محمودى
٤٦٣-	الدولة المارقة	ويليام بلوم	كمال السيد
٤٦٤-	ديمقراطية للقلة	مايكل بارتنى	حصه إبراهيم المنيف
٤٦٥-	قصص اليهود	لويس جنزيرج	جمال الرفاعى
٤٦٦-	حكايات حب ويطولات فرعونية	فيولين فانويك	فاطمة محمود

٤٦٧-	التفكير السياسى	ستيفن ديلى	ربيع وهبة
٤٦٨-	روح الفلسفة الحديثة	جوزايا رويس	أحمد الأنصارى
٤٦٩-	جلال الملوك	نصوص حبشية قديمة	مجدى عبدالرازق
٤٧٠-	الأراضى والجودة البيئية	نخبة	محمد السيد النة
٤٧١-	رحلة لاستكشاف أفريقيا (ج٢)	نخبة	عبد الله عبد الرزاق إبراهيم
٤٧٢-	دون كيخوتى (القسم الأول)	ميجيل دى ثريانتس سابيدرا	سليمان العطار
٤٧٣-	دون كيخوتى (القسم الثانى)	ميجيل دى ثريانتس سابيدرا	سليمان العطار
٤٧٤-	الأدب والنسوية	يام موريس	سهام عبدالسلام
٤٧٥-	صوت مصر: أم كلثوم	فرجينيا دانيلسون	عادل هلال عنانى
٤٧٦-	أرض الحبايب بعيدة: بيرم التونسي	ماريلين بوث	سحر توفيق
٤٧٧-	تاريخ الصين	هيلدا هوخام	أشرف كيلانى
٤٧٨-	الصين والولايات المتحدة	ليوشيه شنج ولى شى دونج	عبد العزيز حمدي
٤٧٩-	المقهى (مسرحية صينية)	لاوشه	عبد العزيز حمدي
٤٨٠-	تساي ون جى (مسرحية صينية)	كو موروا	عبد العزيز حمدي
٤٨١-	عباءة النبى	روى متحدة	رضوان السيد
٤٨٢-	موسوعة الأساطير والرموز الفرعونية	روبير جاك تيبو	فاطمة محمود
٤٨٣-	النسوية وما بعد النسوية	سارة چامبل	أحمد الشامى
٤٨٤-	جمالية التلقى	هانسن روبيرت يارس	رشيد بنحدو
٤٨٥-	التوبة (رواية)	نذير أحمد الدهلوى	سمير عبدالحميد إبراهيم
٤٨٦-	الذاكرة الحضارية	يان أسمن	عبدالحليم عبدالغنى رجب
٤٨٧-	الرحلة الهندية إلى الجزيرة العربية	رفيع الدين المراد أبادى	سمير عبدالحميد إبراهيم
٤٨٨-	الحب الذى كان وقصائد أخرى	نخبة	سمير عبدالحميد إبراهيم
٤٨٩-	هُسْرُل: الفلسفة علماً دقيقاً	هُسْرُل	محمود رجب
٤٩٠-	أسمار البيغاء	محمد قادري	عبد الوهاب علوب
٤٩١-	نصوص قصصية من روائع الأدب الأفريقى	نخبة	سمير عبد ربه
٤٩٢-	محمد على مؤسس مصر الحديثة	جى فارجيت	محمد رفعت عواد
٤٩٣-	خطابات إلى طالب الصوتيات	هارولد بالمر	محمد صالح الضالع
٤٩٤-	كتاب الموتى (الخروج فى النهار)	نصوص مصرية قديمة	شريف الصيفى
٤٩٥-	اللوى	إدوارد تيفان	حسن عبد ربه المصرى
٤٩٦-	الحكم والسياسة فى أفريقيا (ج١)	إكوانو بانولى	نخبة
٤٩٧-	العلمانية والنوع والدولة فى الشرق الأوسط	نادية العلى	مصطفى رياض
٤٩٨-	النساء والنوع فى الشرق الأوسط الحديث	جوديث تاكر ومارجريت مريودز	أحمد على بدوى
٤٩٩-	تقاطعات: الأمة والمجتمع والجنس	نخبة	فيصل بن خضراء
٥٠٠-	فى طفولتى (نراة فى السيرة الثانية العربية)	تيتز رووكى	طلعت الشايب
٥٠١-	تاريخ النساء فى الغرب (ج١)	آرثر جولد هامر	سحر فراج
٥٠٢-	أصوات بديلة	هدى الصدة	هالة كمال
٥٠٣-	مختارات من الشعر الفارسى الحديث	نخبة	محمد نور الدين عبدالمنعم
٥٠٤-	كتابات أساسية (ج١)	مارتن هايجر	إسماعيل المصدق
٥٠٥-	كتابات أساسية (ج٢)	مارتن هايجر	إسماعيل المصدق

عبدالحميد فهمى الجمال	آن تيلر	ربما كان قديساً	٥٠٦-
شوقى فهميم	بيتر شيفر	سيدة الماضى الجميل	٥٠٧-
عبدالله أحمد إبراهيم	عبدالباقي جلبنارلى	المولوية بعد جلال الدين الرومى	٥٠٨-
قاسم عبده قاسم	أدم صبرة	الفقر والإحسان فى عهد سلاطين المماليك	٥٠٩-
عبدالرازق عيد	كارلو جولدونى	الأرملة الملكرة	٥١٠-
عبدالحميد فهمى الجمال	آن تيلر	كوكب مرّقع	٥١١-
جمال عبد الناصر	تيموثى كوريجان	كتابة النقد السينمائى	٥١٢-
مصطفى إبراهيم فهمى	تيد أنتون	العلم الجسور	٥١٣-
مصطفى بيومى عبد السلام	چونتان كوار	مدخل إلى النظرية الأدبية	٥١٤-
فدوى مالمى دوجلاس	فدوى مالمى دوجلاس	من التقليد إلى ما بعد الحداثة	٥١٥-
صبرى محمد حسن	آرنولد واشنطن ووبونا باوندى	إرادة الإنسان فى شفاء الإدمان	٥١٦-
سمير عبد الحميد إبراهيم	نخبة	نقش على الماء وقصص أخرى	٥١٧-
هاشم أحمد محمد	إسحق عظيموف	استكشاف الأرض والكون	٥١٨-
أحمد الأنصارى	جوزايا رويس	محاضرات فى المثالية الحديثة	٥١٩-
أمل الصبان	أحمد يوسف	الولع بمصر من الحلم إلى المشروع	٥٢٠-
عبدالوهاب بكر	آرثر جولد سميث	قاموس تراجم مصر الحديثة	٥٢١-
على إبراهيم منوفى	أميركو كاسترو	إسبانيا فى تاريخها	٥٢٢-
على إبراهيم منوفى	باسيليو بابون مالدونادو	الفن الطليطلى الإسلامى والمدجن	٥٢٣-
محمد مصطفى بدوى	وليم شكسبير	الملك لير	٥٢٤-
نادية رفعت	دنيس جونسون رزيفز	موسم صيد فى بيروت وقصص أخرى	٥٢٥-
محيى الدين مزيد	ستيفن كروى ووايم رانكين	علم السياسة البيئية	٥٢٦-
جمال الجزيرى	ديفيد زين ميروقتس وروبرت كرمب	كافكا	٥٢٧-
جمال الجزيرى	طارق على وفيل إيفانز	تروتسكى والماركسية	٥٢٨-
حازم محفوظ وحسين نجيب المصرى	محمد إقبال	بدائع العلامة إقبال فى شعره الأردى	٥٢٩-
عمر الفاروق عمر	رينيه جينو	مدخل عام إلى فهم النظريات التراثية	٥٣٠-
صفاء فتحي	چاك دريدا	ما الذى حَدَثَ فى «حَدَث» ١١ سبتمبر؟	٥٣١-
بشير السباعى	هنرى لورنس	المغامر والمستشرق	٥٣٢-
محمد الشرقاوى	سوزان جاس	تعلّم اللغة الثانية	٥٣٣-
حمادة إبراهيم	سيقرين لوبا	الإسلاميون الجزائريون	٥٣٤-
عبدالعزيز بقوش	نظامى الكنجوى	مخزن الأسرار	٥٣٥-
شوقى جلال	صمويل هنتنجتون	الثقافات وقيم التقدم	٥٣٦-
عبدالغفار مكاوى	نخبة	للحب والحرية	٥٣٧-
محمد الحديدى	كيت دانيلز	النفس والآخر فى قصص يوسف الشارونى	٥٣٨-
محسن مصيلحى	كاريل تشرشل	خمسة مسرحيات قصيرة	٥٣٩-
رؤف عباس	السير رونالد ستورس	توجهات بريطانية - شرقية	٥٤٠-
مروة رزق	خوان خوسيه مياس	هى تتخيل وهلاس أخرى	٥٤١-
نعيم عطية	نخبة	قصص مختارة من الألب اليونانى الحديث	٥٤٢-
وفاء عبدالقادر	باتريك بروجان وكريس جرات	السياسة الأمريكية	٥٤٣-
حمدى الجابرى	نخبة	ميلانى كلاين	٥٤٤-

٥٤٥-	يا له من سباق محموم	فرانسيس كريك	عزت عامر
٥٤٦-	ريموس	ت. ب. وايزمان	توفيق على منصور
٥٤٧-	بارت	فيليب ثودى وأن كورس	جمال الجزيري
٥٤٨-	علم الاجتماع	ريتشارد أوزيرن ويورن فان لون	حمدي الجابري
٥٤٩-	علم العلامات	بول كويلي وليتا جانز	جمال الجزيري
٥٥٠-	شكسبير	نيك جروم وييرو	حمدي الجابري
٥٥١-	الموسيقى والعولة	سايمون ماندي	سمحة الخولي
٥٥٢-	قصص مثالية	ميجيل دي ثريانتس	على عبد الرعوف البمبي
٥٥٣-	مدخل للشعر الفرنسي الحديث والمعاصر	دانيال لوفرس	وجاء ياقوت
٥٥٤-	مصر في عهد محمد علي	عقاف لطفى السيد مارسوه	عبدالسميع عمر زين الدين
٥٥٥-	الإستراتيجية الأمريكية للقرن الحادي والعشرين	أناتولى أوتكين	أنور محمد إبراهيم ومحمد نصر الدين الجبالي
٥٥٦-	جان بودريار	كريس هوروكس وزوران جيقتك	حمدي الجابري
٥٥٧-	الماركيز دي ساد	ستوارت هود وجراهام كرولي	إمام عبدالفتاح إمام
٥٥٨-	الدراسات الثقافية	زيودين ساردارويورين فان لون	إمام عبدالفتاح إمام
٥٥٩-	الماس الزائف	تشا تشاجي	عبدالحى أحمد سالم
٥٦٠-	صلصلة الجرس	نخبة	جلال السعيد الحفناوي
٥٦١-	جناح جبريل	محمد إقبال	جلال السعيد الحفناوي
٥٦٢-	بلايين وبلايين	كارل ساجان	عزت عامر
٥٦٣-	ورود الخريف	خايننتو بينابينتتي	صبري محمدي التهامي
٥٦٤-	عش الغريب	خايننتو بينابينتتي	صبري محمدي التهامي
٥٦٥-	الشرق الأوسط المعاصر	دييورا. ج. جيرنر	أحمد عبدالحميد أحمد
٥٦٦-	تاريخ أوروبا في العصور الوسطى	موريس بيشوب	على السيد على
٥٦٧-	الوطن المفتصب	مايكل رايس	إبراهيم سلامة إبراهيم
٥٦٨-	الأصولي في الرواية	عبد السلام حيدر	عبد السلام حيدر
٥٦٩-	موقع الثقافة	هومي. ك. بابا	ثائر ديب
٥٧٠-	دول الخليج الفارسي	سير روبرت هاي	يوسف الشاروني
٥٧١-	تاريخ النقد الإسيباتي المعاصر	إيميليا دي ثوليتا	السيد عبد الظاهر
٥٧٢-	الطب في زمن الفراغة	برونو أليوا	كمال السيد
٥٧٣-	فرويد	ريتشارد ابيجنانس وأسكار زارتي	جمال الجزيري
٥٧٤-	مصر القديمة في عيون الإيرانيين	حسن بيرنيا	علاء الدين عبد العزيز السباعي
٥٧٥-	الاقتصاد السياسي للعولة	نجير وودز	أحمد محمود
٥٧٦-	فكر ثريانتس	أمريكو كاسترو	ناهد العشري محمد
٥٧٧-	مغامرات بينوكيو	كارلو كولودي	محمد قدرى عمارة
٥٧٨-	الجماليات عند كيتس وهنت	أيومي ميزوكوشي	محمد إبراهيم وعصام عبد الرعوف
٥٧٩-	تشومسكى	جون ماهر وچودى جرونز	محيى الدين مزيد
٥٨٠-	دائرة المعارف النولية (ج١)	جون فيزر وبول سيترجز	محمد فتحي عبدالهادي
٥٨١-	الحققي يموتون	ماريو بوزو	سليم عبد الأمير حمدان
٥٨٢-	مرايا الذات	هوشنك كلشيري	سليم عبد الأمير حمدان
٥٨٣-	الجيران	أحمد محمود	سليم عبد الأمير حمدان

٥٨٤-	سفر	محمود دولت آبادی	سليم عبد الامير حمدان
٥٨٥-	الامير احتجاج	هوشنگ كلشيري	سليم عبد الامير حمدان
٥٨٦-	السينما العربية والافريقية	ليزيث مالكموس وروى آرمن	سهام عبد السلام
٥٨٧-	تاريخ تطور الفكر الصينى	نخبة	عبدالعزیز حمدی
٥٨٨-	أمنحوط الثالث	أنيس كابول	ماهر جويجاتي
٥٨٩-	تمبكت العجبية	فيلكس بيبواه	عبدالله عبدالرازق إبراهيم
٥٩٠-	أساطير من الموروثات الشعبية الفنلندية	نخبة	محمود مهدى عبدالله
٥٩١-	الشاعر والفكر	هوراتيوس	على عبدالنواب على وصلاح رمضان السيد
٥٩٢-	الثورة المصرية	محمد صبرى السورىونى	مجدى عبدالحافظ وعلى كورخان
٥٩٣-	قصائد ساحرة	بول فاليري	بكر الحلو
٥٩٤-	القلب السمين	سوزانا تامارو	أمانى فوزى
٥٩٥-	الحكم والسياسة فى أفريقيا (ج٢)	إكوانو بانولى	نخبة
٥٩٦-	الصحة العقلية فى العالم	روبرت ديجارليه وآخرون	إيهاب عبدالرحيم محمد
٥٩٧-	مسلمو غرناطة	خوليو كاروباروخا	جمال عبدالرحمن
٥٩٨-	مصر وكنعان وإسرائيل	دونالد رينفورد	بيومى على قنديل
٥٩٩-	فلسفة الشرق	هرداد مهريز	محمود سلامة علاوى
٦٠٠-	الإسلام فى التاريخ	برنارد لويس	مدحت طه
٦٠١-	النسوية والمواطنة	ريان فوت	أيمن بكر وسمر الشيشكلي
٦٠٢-	ليوتار: نحو فلسفة ما بعد حداثة	جيمس وليامز	إيمان عبدالعزیز
٦٠٣-	النقد الثقافى	أرثر أيزنبرجر	وفاء إبراهيم ورمضان بسطاويسى
٦٠٤-	الكرارث الطبيعية (ج١)	باتريك ل. أبوت	توفيق على منصور
٦٠٥-	مخاطر كوكبنا المضطرب	إرنست زيروسكى الصغير	مصطفى إبراهيم فهمى
٦٠٦-	قصة البردى النينوى فى مصر	ريتشارد هاريس	محمود إبراهيم السعدنى
٦٠٧-	قلب الجزيرة العربية (ج١)	هارى سينت فيلبى	صبرى محمد حسن
٦٠٨-	قلب الجزيرة العربية (ج٢)	هارى سينت فيلبى	صبرى محمد حسن
٦٠٩-	الانتخاب الثقافى	أجنر فوج	شوقى جلال
٦١٠-	العمارة المنجنة	رفائيل لويث جوثمان	على إبراهيم منوفى
٦١١-	النقد والأيدىولوجية	تيرى إيجلتون	قخرى صالح
٦١٢-	رسالة النفسية	فضل الله بن حامد الحسينى	محمد محمد يونس
٦١٣-	السياحة والسياسة	كولن مايكل هول	محمد فريد حجاب
٦١٤-	بيت القصر الكبير	فوزية أسعد	منى قطان
٦١٥-	عرض الأحداث التى وقعت فى بغداد	أليس بصيرينى	محمد رفعت عواد
٦١٦-	أساطير بيضاء	روبرت يانج	أحمد محمود
٦١٧-	الفولكلور والبحر	هوراس بيك	أحمد محمود
٦١٨-	نحو مفهوم لاقتصاديات الصحة	تشارلز فيلبس	جلال البنا
٦١٩-	مفاتيح أورشلیم القدس	ريمون استانبولى	عايدة الباجورى
٦٢٠-	السلام الصليبي	توماس ماستنك	بشير السباعى
٦٢١-	النوبة المعبر الحضارى	وليم. ى. أنمز	فؤاد عكود
٦٢٢-	أشعار من عالم اسمه الصين	أى تشينغ	أمير نبيه وعبدالرحمن حجازى

٦٢٣-	نوانر ججا الإيراني	سعيد قانعى	يوسف عبدالفتاح
٦٢٤-	أزمة العالم الحديث	رينيه جينو	عمر الفاروق
٦٢٥-	الجرح السرى	جان جينييه	محمد يرادة
٦٢٦-	مختارات شعرية مترجمة (ج٢)	نخبة	توفيق على منصور
٦٢٧-	حكايات إيرانية	نخبة	عبدالوهاب علوب
٦٢٨-	أصل الأنواع	تشارلس داروين	مجدى محمود المليجى
٦٢٩-	قرن آخر من الهيمنة الأمريكية	نيقولاى جويات	عزة الخميسى
٦٣٠-	سيرتى الذاتية	أحمد بللو	صبرى محمد حسن
٦٣١-	مختارات من الشعر الأفرقى المعاصر	نخبة	ياشراف: حسن طلب
٦٣٢-	المسلمون واليهود فى مملكة فالنسيا	دولورس برامون	رانيا محمد
٦٣٣-	الحب وفنونه	نخبة	حمادة إبراهيم
٦٣٤-	مكتبة الإسكندرية	روى مالكويد وإسماعيل سراج الدين	مصطفى البهنساوى
٦٣٥-	التثيت والتكيف فى مصر	جودة عبد الخالق	سمير كريم
٦٣٦-	حج يولنده	جناب شهاب الدين	سامية محمد جلال
٦٣٧-	مصر الخديوية	ف. روبرت هنتر	بدر الرفاعى
٦٣٨-	الديمقراطية والشعر	روبرت بن ورين	فؤاد عبد المطلب
٦٣٩-	فندق الأرق	تشارلز سيميك	أحمد شافعى
٦٤٠-	أكسياد	الأميرة أناكومنينا	حسن حبشى
٦٤١-	برتراند رسل (مختارات)	برتراند رسل	محمد قدرى عمارة
٦٤٢-	داروين والتطور	جوناثان ميلر وبورين فان لون	ممنوح عبد المنعم
٦٤٣-	سفرنامه حجاز	عبد الماجد الديابادى	سمير عبدالحميد إبراهيم
٦٤٤-	العلوم عند المسلمين	هوارد د. تيرنر	فتح الله الشيخ
٦٤٥-	السياسة الخارجية الأمريكية ومصادرها الداخلية	تشارلز كجلى ويوجين ويتكوف	عبد الوهاب علوب
٦٤٦-	قصة الثورة الإيرانية	سپهر نبيج	عبد الوهاب علوب
٦٤٧-	رسائل من مصر	جون نينيه	فتحى العشرى
٦٤٨-	بورخيس	بياتريث سارلو	خليل كلفت
٦٤٩-	الخوف وقصص خرافية أخرى	نخبة	سحر يوسف
٦٥٠-	الدولة والسلطة والسياسة فى الشرق الأوسط	روجر أوين	عبد الوهاب علوب
٦٥١-	ديليسيبى الذى لا نعرفه	وثائق قديمة	أمل الصبان
٦٥٢-	ألهة مصر القديمة	كلود ترونكر	حسن نصر الدين
٦٥٣-	مدرسة الطغاة	إيريش كستتر	سمير جريس
٦٥٤-	أساطير شعبية من أوزبكستان (ج١)	نصوص قديمة	عبد الرحمن الخميسى
٦٥٥-	أساطير وآلهة	إيزابيل فرانكو	حليم طوسون ومحمود ماهر طه
٦٥٦-	خبز الشعب والأرض الحمراء	ألفونسو ساسترى	ممنوح البستاوى
٦٥٧-	محاكم التفتيش والموريسكيون	مرثيديس غارثيا- أرينال	خالد عباس
٦٥٨-	حوارات مع خوان رامون خيمينيث	خوان رامون خيمينيث	صبرى التهامى
٦٥٩-	قصائد من إسبانيا وأمريكا اللاتينية	نخبة	عبد اللطيف عبد الحليم
٦٦٠-	نافذة على أحدث العلوم	ريتشارد فايفيلد	هاشم أحمد محمد
٦٦١-	روائع أندلسية إسلامية	نخبة	صبرى التهامى

رحلة إلى الجنود	داسو سالدييار	صبرى التهامى	٦٦٢-
امرأة عادية	ليوسيل كليفتون	أحمد شافعى	٦٦٣-
الرجل على الشاشة	ستيفن كوهان - إنا راي هارك	عصام زكريا	٦٦٤-
عوالم أخرى	بول دافيز	هاشم أحمد محمد	٦٦٥-
تطور الصورة الشعرية عند شكسبير	وولفجانج اتش كليمن	مدحت الجيار	٦٦٦-
الأزمة القادمة لعلم الاجتماع الغربى	ألفن جولدنر	على ليلة	٦٦٧-
ثقافات العولة	فريدريك جيمسون - ماساي ميوشى	ليلى الجبالى	٦٦٨-
ثلاث مسرحيات	وول شوينكا	نسيم مجلى	٦٦٩-
أشعار جوستاف أنولفو	جوستاف أنولفو	ماهر البطوطى	٦٧٠-
قل لى كم مضى على رحيل القطار؟	جيمس بولوين	على عبدالامير صالح	٦٧١-
مختارات قصائد فرنسية للأطفال	نخبة	إبتهال سالم	٦٧٢-
ضرب الكلم	محمد إقبال	جلال السعيد الحفناوى	٦٧٣-
ديوان الإمام الخمينى	آية الله العظمى الخمينى	محمد علاء الدين منصور	٦٧٤-
أثينا السوداء (ج٢، ج١)	مارتن برنال	باشراف: محمود إبراهيم السعدنى	٦٧٥-
أثينا السوداء (ج٢، ج١)	مارتن برنال	باشراف: محمود إبراهيم السعدنى	٦٧٦-
تاريخ الأدب فى إيران (ج١ ، ج٢)	إدوارد جرانفيل براون	أحمد كمال الدين حلمى	٦٧٧-
تاريخ الأدب فى إيران (ج٢ ، ج١)	إدوارد جرانفيل براون	أحمد كمال الدين حلمى	٦٧٨-
مختارات شعرية مترجمة (ج٢)	ويليام شكسبير	توفيق على منصور	٦٧٩-
سنرات الطفولة	وول سوينكا	سمير عبد ربه	٦٨٠-
هل يوجد نص فى هذا الفصل؟	ستانلى فش	أحمد الشيمى	٦٨١-
نجوم حظر التجول الجديد	بن أوكرى	صبرى محمد حسن	٦٨٢-
سكين واحد لكل رجل	تى. م. ألوكر	صبرى محمد حسن	٦٨٣-
الأعمال القصصية (ج١)	أوراثيو كيروجا	رزق أحمد بهنسى	٦٨٤-
الأعمال القصصية (ج٢)	أوراثيو كيروجا	رزق أحمد بهنسى	٦٨٥-
امرأة محاربة	ماكسين هونج كنجستون	سحر توفيق	٦٨٦-
محبوبة	فتانة حاج سيد جوادى	ماجدة العنانى	٦٨٧-
الانفجارات الثلاثة الكبرى	فيليب م. دوبر وريتشارد أ. موار	فتح الله الشيخ وأحمد السماحى	٦٨٨-
الملف	تادوش روجيفيتش	هناء عبد الفتاح	٦٨٩-
محاكم التفتيش فى فرنسا	جوزيف ر. سترابر	رمسيس عوض	٦٩٠-
ألبرت أينشتين: حياته وغرامياته	دنيس براين	رمسيس عوض	٦٩١-
الوجودية	ريتشارد أيجانسى وأوسكار زاريت	حمدى الجابرى	٦٩٢-
القتل الجماعى: المحرقة	حائيم برشيت وآخران	جمال الجزيرى	٦٩٣-
دريدا	جيف كولنر وبيل ماييلين	حمدى الجابرى	٦٩٤-
رسل	ديف روبنسون وجوى جروف	إمام عبدالفتاح إمام	٦٩٥-
روسو	ديف روبنسون وأوسكار زاريت	إمام عبدالفتاح إمام	٦٩٦-
أرسطو	روبرت ودفين وجوى جروف	إمام عبدالفتاح إمام	٦٩٧-
عصر التنوير	ليود سينسر وأندريجي كروز	إمام عبدالفتاح إمام	٦٩٨-
التحليل النفسى	إيفان وارد وأوسكار زاراتى	جمال الجزيرى	٦٩٩-
حقيقة كاتب	ماريو فرجاش	بسمة عبدالرحمن	٧٠٠-

٧٠١-	الذاكرة والحدائق	وليم رود فيفيان	منى البرنس
٧٠٢-	الأمثال الفارسية	أحمد وكيليان	محمود علاوى
٧٠٣-	تاريخ الأدب فى إيران (ج٢)	إدوارد جرانفيل براون	أمين الشواربى
٧٠٤-	فيه ما فيه	مولانا جلال الدين الرومى	محمد علاء الدين منصور وأخراى
٧٠٥-	فضل الأنام من رسائل حجة الإسلام	الإمام الغزالى	عبد الحميد مذكور
٧٠٦-	الشجرة الوراثة وكتاب التحولات	جونسون ف. يان	عزت عامر
٧٠٧-	فالتر بنيامين	نخبة	وفاء عبد القادر
٧٠٨-	فراغتة من؟	دونالد مالكولم ريد	رعوف عباس
٧٠٩-	معنى الحياة	ألغريد أدلر	عادل نجيب بشرى
٧١٠-	الأطفال: التكنولوجيا والثقافة	يان هاتشبائى وجوموران - إليس	دعاء محمد الخطيب
٧١١-	درة التاج	ميرزا محمد هادى رسوا	هنا عبد الفتاح
٧١٢-	الإلياذة (ج١)	هوميروس	سليمان البستانى
٧١٣-	الإلياذة (ج٢)	هوميروس	سليمان البستانى
٧١٤-	حديث القلوب	لامنيه	حناء صاوى
٧١٥-	جامعة كل المعارف (ج١)	مجموعة من المؤلفين	نخبة من المترجمين
٧١٦-	جامعة كل المعارف (ج٢)	مجموعة من المؤلفين	نخبة من المترجمين
٧١٧-	جامعة كل المعارف (ج٢)	مجموعة من المؤلفين	نخبة من المترجمين
٧١٨-	جامعة كل المعارف (ج٢)	مجموعة من المؤلفين	نخبة من المترجمين
٧١٩-	جامعة كل المعارف (ج٢)	مجموعة من المؤلفين	نخبة من المترجمين
٧٢٠-	جامعة كل المعارف (ج٢)	مجموعة من المؤلفين	نخبة من المترجمين
٧٢١-	فلسفة المتكلمين فى الإسلام (مج١)	هارى أ. ولفسون	مصطفى لبيب عبد الفتى

طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

رقم الإيداع ٨٦٢٢ / ٢٠٠٤



يعد هذا الكتاب دراسة متعمقة لمشكلات ست هي: الصفات والقرآن والخلق والمذهب الذرى والعلية والإرادة الحرة، وبيان اتصال هذه المشكلات بتناول «فيلون» و«آباء الكنيسة» لها، وذلك من خلال ابتداء منهج فرضى استتباطى هو «منهج التخمين والتحقق» فى تأويل النص يُعينه فى ذلك ارتباط ملحوظ بين معرفته الفلسفية الهائلة وبين جودة الحدس عنده.

والكتاب يهتم كذلك برصد أصداء علم الكلام الإسلامى فى الفلسفة اليهودية وفى الفلسفة الغربية فى نهاية العصور الوسطى وبداية العصر الحديث. لم يدخر المؤلف جهداً فى الإلمام بكل ما يتصل بموضوع بحثه، كما حرص على أن تأتى دراسته نصية فرجع إلى النصوص فى مظانها فى لغات عدة: يونانية ولاتينية وعربية وعبرية، وقرأها قراءة واعية، وصوب الكثير مما يلزمه التصويب، وأخضعها بعد توثيقها لمنهج تحليل المضمون ولغيره من مناهج التحليل اللغوى، وقرأ النصوص قراءة برأنية وقراءة جوائية كذلك، فلم يقنع منها بالوقفة على سطح المعانى كدأب من يتسرعون فى إصدار الأحكام بدافع من الكسل بل تعمق لكى يظفر بالآلى القصية الكامنة فى الأعماق.

